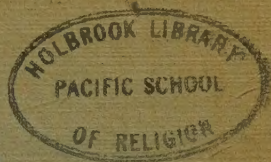


CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE



ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

publiées par le

GRUPE DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

CENTRE D'ÉTUDES
SOCIOLOGIQUES
(C. N. R. S.)

FONDATION NATIONALE
DES
SCIENCES POLITIQUES

4

Juillet-Décembre 1957

EDITIONS DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
13, quai Anatole-France, Paris (7°)

ARCHIVES DE SOCIOLOGIE DES RELIGIONS

●

DIRECTION-RÉDACTION

Groupe de Sociologie des Religions

30, rue St-Guillaume, Paris, VII^e, tél. BAB. 25-59

ADMINISTRATION

Editions du Centre National de la Recherche Scientifique

13, quai Anatole-France, Paris VII^e, tél. INV. 45-95

C.C.P. Paris 90.61.11

VENTE ET ABONNEMENTS

France et Etranger

Le numéro de 192 à 224 pages 1.000 fr.

Abonnement annuel : deux numéros (*franco de port*) 1.600 fr.

SOMMAIRE

	Pages
Jean GUIART. <i>Institutions religieuses traditionnelles et Messianismes modernes à Fiji</i>	3
Jacqueline EBERHARDT. <i>Messianisme en Afrique du Sud</i>	31
Henri DESROCHE. <i>Micromillénarismes et communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVII^e au XIX^e siècle</i>	57
Peter L. BERGER. <i>Motif messianique et processus social dans le Bahaïsme</i>	93

NOTES ET DOCUMENTS

Alfred METRAUX. <i>Les Messies de l'Amérique du Sud</i>	108
Murray WAX. <i>Les Pawnees à la recherche du Paradis Perdu</i>	113
H. Van STRAELEN. <i>Un messianisme japonais contemporain</i>	123
G.G.H. DUNSTHEIMER. <i>Deux études sur les religions chinoises</i>	133
P. HADOT, M. MESLIN. <i>A propos du Donatisme</i>	143
Stanislas GIET. <i>L'Apocalypse Johannique</i>	149

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

Bulletin des thèses	158
Bulletin des périodiques	163
Bulletin des ouvrages	173

MESSIANISMES ET MILLÉNARISMES

LES diverses contributions rassemblées dans ce numéro 4 l'habilitent à s'inscrire comme un numéro spécial sous le titre annoncé dans notre précédente livraison : *Messianismes et Millénarismes*.

Sa préparation s'est heurtée de fait à deux difficultés : celle de préciser un outillage conceptuel commun ; celle de faire place en une seule livraison à toutes les collaborations reçues. Ces difficultés ont été momentanément tournées, par la résolution, d'une part, de prolonger sur les livraisons ultérieures la publication des études reçues ou à recevoir, d'autre part, de provoquer un symposium où les concepts éventuellement communs pourraient être dégagés par la discussion. Le numéro suivant (n° 5, janvier-juin 1958) tiendra une partie de cette résolution, comme on pourra le voir plus loin par son sommaire.

Le numéro présent s'attache surtout à amplifier par des contributions nouvelles deux prospections déjà longuement amorcées dans la littérature antérieure : la prospection plutôt ethnologique portant sur les phénomènes messianistes-millénaristes en pays neufs dans la conjoncture contemporaine ; la prospection plutôt de sociologie historique portant sur les mêmes phénomènes dans l'histoire du christianisme occidental. Il est évident que, malgré l'existence de travaux antérieurs signalés par nos collaborateurs, ni l'une ni l'autre de ces prospections ne prétend atteindre ce qui devrait être leur terme : d'une part une géographie des messianismes-millénarismes contemporains ; d'autre part une histoire sociale ou une sociologie historique des vingt siècles des messianismes-millénarismes chrétiens. Enfin elles n'abordent pas encore le même thème dans le contexte des grandes religions universelles autres que le christianisme. Autant de tâches offertes à l'investigation collective inaugurée ici et que nous espérons poursuivre.

Cette investigation, telle qu'elle se présente, tout en abordant déjà l'étude d'un contenu plutôt que d'une pratique, de « conduites effervescentes » plutôt que d'attitudes réglées, n'en demeure pas moins de type encore sociographique. Mais cette sociographie, avec les descriptions qu'elle présente et les dénombrements qu'elle prépare, n'est-elle pas l'indispensable approche inductive à l'explication compréhensive de cette luxuriante population de personnages ou de faits socio-religieux, qu'une évocation épisodique et facilement spectaculaire relègue trop souvent dans les catégories de l'involué, du marginal, de l'hérésiologique, voire du tératologique. Comme si toute une psycho-sociologie de l'espérance religieuse — « Magnificences, magnificences ne soyez pas en fête sans nous » — ne s'y trouvait pas concernée : tant par les frustrations auxquelles, sous cette forme, une telle espérance projette d'échapper, que par les satisfactions — supputées, et souvent computées — des « arrivées » de l'au-delà dans l'ici-bas...

INSTITUTIONS RELIGIEUSES TRADITIONNELLES ET MESSIANISMES MODERNES A FIJI

DE nombreux auteurs ont décrit la société aristocratique fijienne et ses clans héréditairement spécialisés vis-à-vis de la collectivité représentée par le chef politique du moment : nobles, hérauts, prêtres, charpentiers, navigateurs (1). Mais on oublie souvent de préciser que ce schéma n'est valable que pour les sociétés côtières, sur les grandes îles du moins. Dans la partie occidentale de Viti Levu, la structure politique est beaucoup plus souple déjà, les clans de prêtres disparaissent. Autour du centre géographique de l'île, si les clans de prêtres subsistent, la notion de chefferie politique héréditaire est beaucoup plus souple que dans la partie orientale, zone de contacts permanents entre la Mélanésie et la Polynésie (Tonga). Malheureusement, on ne dispose d'aucune analyse sociologique valable de la structure politique des districts occidentaux et centraux de Viti Levu. Les régions qui ont été étudiées sont celles qui ont joué le rôle politique principal au cours du siècle dernier, et l'on a présupposé l'unité culturelle de l'île.

Pourtant la géographie permettait de définir des zones d'écologies assez divergentes et l'on aurait pu s'inquiéter des répercussions possibles de ces différences sur la société humaine. Au centre un relief tourmenté recouvert d'une végétation exubérante ; à l'ouest des collines à savane maigre, érodées, ravagées annuellement par les feux ; sur la frange orientale la forêt humide faisant place aux plaines alluviales et aux deltas, aujourd'hui utilisés pour l'élevage ou la canne à sucre. Aujourd'hui, si l'aristocratie fijienne vit largement, le niveau d'existence du peuple est bas ; c'est à l'ouest, où les meilleures terres ont dû être affermées aux Indiens ou à la Compagnie coloniale que les Fijiens sont les plus misérables, ainsi que dans le centre, mais là par simple manque de ressources.

Sur le plan religieux, l'ensemble des modalités du culte des ancêtres constituait un des principaux fondements de la vie sociale et personnelle.

(1) Pour le lecteur français cf. HOCART (A. M.), *Les Castes*, Paris, 1936. Sinon la meilleure introduction à Fiji est : ROTH (G. K.), *Fijian way of life*, Londres, 1953.

Il s'établissait en quelque sorte sur deux plans, un plan théologique ou mythologique, et un plan quotidien. Est-ce une opposition entre le mythe, ou du moins certaines formes de mythe, et le rite ? De façon plus précise on arriverait à opposer les mythes qui déterminent un rituel, et ceux qui n'en déterminent aucun. Ces derniers ne sont pas les moins importants, c'est en définitive eux qui dans la mesure où on les systématisera en les magnifiant, permettront à l'ensemble social d'organiser une tentative d'échapper à l'aliénation coloniale. Notre propos est l'étude de cette tentative.

Au niveau des concepts locaux, la contradiction que nous venons de signaler se ramène à celle entre *kalou vu* et *kalou*.

Le *Kalou vu* est le dieu autour duquel s'est constitué un cycle mythique. Il ne fait pas l'objet d'un culte organisé, sinon, au niveau politique, le plus élevé, comme dieu de la guerre pour un de ces roitelets qui, au cours du dix-neuvième siècle, se disputèrent les régions maritimes de l'archipel et lui offraient des sacrifices humains.

Le *Kalou*, dieu lui aussi, représente un ancêtre précis, dont le personnage est encore dans les mémoires. Ce peut être le père défunt. On se sent encore assez de liens de chair avec lui pour lui adresser un véritable culte : personnel, s'il est proche de vous ; collectif s'il s'agit de l'ancêtre du clan qui bénéficie alors de la dévotion rétribuée d'un prêtre à la fonction héréditaire (*bete*).

Le mort n'est pas senti comme un étranger, même s'il est redouté. Mais ici intervient une nouvelle contradiction à propos du concept de la résidence des morts. On les sait dans la brousse, à proximité de l'habitat des vivants. Mais en même temps on les dit partis au loin dans l'île mythique de Bulotu, à l'ouest, pays d'origine des principaux *Kalou vu*. Pour s'y rendre, les morts suivent les lignes de crête par un chemin qui leur est propre et dit *sala ni yalo*, cela jusqu'au lieu où ils plon geront dans la mer pour rejoindre Bulotu.

Malgré l'assimilation des morts aux dieux, les *Kalou vu* n'étant que des morts trop éloignés dans le souvenir, les relations entre les morts et la société des vivants paraissent varier beaucoup selon les lieux, selon que tel *Kalou* a ou n'a pas de prêtres.

Ndenggei.

Le *Kalou vu* le plus important est Ndenggei, le dieu serpent, maître de la Montagne de Nakauvandra, considéré au moins comme le plus ancien des dieux, celui que l'on plaçait à l'origine de Fiji. Il n'était honoré, nous dit Deane (2), que par les gens de Kauvandra à Viti Levu. Ndenggei est

(2) DEANE (W.), *Fijian Society*, Londres, 1921. Pourtant, au milieu du dix-neuvième siècle, des informations missionnaires font état de sacrifices humains offerts à Ndenggei à Somosomo, sur l'île de Taveuni.

un dieu dont la puissance s'applique en permanence au cosmos, étant le maître du tonnerre et du tremblement de terre. On dit qu'il réclamait des offrandes de chair humaine.

Le cas de Ndenggei nous intéresse parce que ce dieu prit un relief particulier, une personnalité plus intense au moment de la christianisation, devenant le symbolisme d'un paganisme qui cherchait à ne pas mourir.

Le récit de l'arrivée légendaire de Ndenggei à Fiji ne nous importe ici qu'en sa deuxième partie (3).

Il arriva à Vunda, sur la côte ouest de Viti Levu, accompagné apparemment par des gens d'aussi haut rang et une suite d'importance. Ndenggei lui-même monta à Nathilau, presque à l'extrême pointe nord de Viti Levu, juste en dessous du district de Rakiraki. C'est un pays de savanes, et le bois d'œuvre doit être ramené à bras depuis les chaînes montagneuses, mais partout il y a des bosquets de Pandanus, dont le nom fijien est *vandra*. Ses tiges sont de piètre valeur et remplies de moelle, mais néanmoins utilisables pour la construction d'habitations temporaires. *Kau* est le terme générique pour tout ce qui est bois d'œuvre et, en définitive, Nakauvandra signifie poteaux de pandanus. C'est le nom de la chaîne montagneuse au nord de l'île où est la grotte de Ndenggei, sous sa forme de serpent dont les mouvements provoquent le tonnerre et, s'il se retourne, les tremblements de terre.

Le mythe de Ndenggei dieu est rapporté en détail par Sir Basil Thomson. En voici les termes :

« Ndenggei est le dieu suprême parmi tous les *Kalou vu* (divinités originelles) et son autorité était reconnue par l'ensemble de Viti Levu et des îlots en marge, ainsi que par la partie occidentale de Vanua Levu. La plus ancienne tradition dans laquelle apparaît son nom fait état de lui comme un des premiers immigrants venus avec Lutu-na-sombasomba, mais sa réputation dépassa de beaucoup celle de ses compagnons. Tant de mythes s'étaient rassemblés autour de son nom, qu'à l'arrivée des premiers missionnaires, il apparaissait comme la contre-partie de Zeus lui-même. Sous la forme de serpent (python) il était lavé dans une caverne de la montagne de Kauvandra au-dessus de Rakiraki, et quand il se retournait, la terre tremblait. D'énormes offrandes de nourriture lui étaient faites par les gens de Rakiraki. Plusieurs centaines de porcs et de tortues étaient portés à l'entrée de la caverne dont les prêtres approchaient en rampant sur leurs genoux et leurs coudes. Un des prêtres entrerait alors dans la grotte pour dire la demande. Si c'était pour une bonne récolte d'ignames, il réapparaissait tenant un fragment d'ignames que le dieu lui aurait donné. S'il s'agissait d'obtenir de la pluie, le prêtre arrivait trempé ; si l'on désirait une victoire, un brandon était jeté dehors en marque de ce que l'ennemi serait consumé, ou l'on entendait un bruit de heurts de massue, autant de fois qu'il y aurait d'ennemis tués ».

(3) Cf. THOMSON (Sir BASIL). *The Fijians. A study of the decay of custom*, Londres, 1908.

En dehors des limites de son propre district, Ndenggei n'avait presque aucun temple et pratiquement aucun culte ne lui était rendu, quoique, à l'occasion de la grande sécheresse de 1838, le roi Tanoa de Mbau lui envoya des offrandes propitiatoires. D'ailleurs, même à Rakiraki, un chant plein d'humour met en scène son principal serviteur Uto, visitant les fêtes collectives pour examiner la part du dieu, et revenant dire à Ndenggei qu'on lui avait seulement donné la carapace inférieure, osseuse, des tortues.

Dans certaines versions du mythe, Ndenggei a la tête et le cou seulement comme ceux d'un serpent, le reste du corps étant de pierre. Il est le créateur du genre humain, mais n'a ni émotions, ni sensations, ni désirs excepté la faim. Une autre version le décrit comme ayant envoyé son fils, Rokomautu, pour créer la terre. Ce dernier aurait raclé la Terre depuis le fond de la mer ; là où sa ceinture de tapa, traînant, touchait le sol, il se formait des plages de sable tandis que là où le vêtement restait relevé, la côte restait rocheuse. Il enseigne aussi aux hommes comment produire le feu.

Quand les missionnaires firent leur première tentative de convertir les Rakiraki, les gens pensèrent que le christianisme n'était qu'une variante de leur propre culte de Ndenggei, l'argument se résumant ainsi : Ndenggei est le vrai Dieu, Jehovah est le vrai dieu, donc Jehovah n'est autre que Ndenggei. De nombreuses années plus tard, le faux prophète, Novosavakadua, utilisa un argument similaire pour prouver que son enseignement ne s'opposait pas à celui des missionnaires, mais constituait une nouvelle révélation...

La grande *saga* de la guerre à Nakauvandra est plus ancienne que le mythe donnant forme de serpent à Ndenggei ; le dieu y apparaît comme un vieillard irascible atrabilaire, comme il devait l'être sans doute au cours de sa carrière terrestre. Le texte du mythe est pris de la version écrite par Ilaï Motomithothoko.

Quand Ndenggei fut devenu vieux, l'établissement sur la montagne de Kauvandra comportait de nombreux villages, l'un appartenant au clan des charpentiers dont le chef était Rokola, et les petits-fils des premiers arrivés étaient devenus adultes. Dans le village de Nai-lango-nawanawa, sur les pentes de la montagne, vivaient deux jumeaux, petits-neveux de Ndenggei, appelés Na-dhiri-kaumoli et Na-kau-sambiria ; ayant abattu un pigeon avec une flèche, mais sans le blesser, ils lui coupèrent les ailes et l'apprivoisèrent, lui donnant le nom de Turukawa. Chaque matin et chaque soir, ainsi qu'à marée haute et à marée basse, son chant résonnait au loin sur la montagne. Le vieux Ndenggei, entendant sa voix, envoya un messenger demander aux jeunes gens de lui donner l'oiseau ; mais ces derniers étaient absents et le messenger rapporta l'oiseau à son maître, ayant reçu l'assurance de leur père que leur consentement n'était pas nécessaire. Ndenggei voulait l'oiseau pour une raison d'ordre pratique. Les vieux Fijiens ont tendance à l'assoupissement et son roucoulement au lever du soleil l'aidait à se réveiller de son sommeil.

Le lendemain matin les deux frères jumeaux s'étonnèrent d'entendre

leur pigeon roucouler au village de Ndenggei. Quand ils apprirent qu'il avait été enlevé sans leur consentement, ils se mirent en fureur, criant : « Sombo ! Est-ce là la manière de nous traiter, nous les enfants des hommes ». Ils préparèrent leur arc, nommé *Livaliva-ni-singa* (éclair d'été) et se mirent en route pour tuer Turukawa. Quand ils approchèrent du banyan où l'oiseau était perché, ils ôtèrent leurs turbans ; d'où le nom du lieu dit *Ai-thavu-thavu-ni-sala* (lieu où se découvrir) jusqu'à ce jour. Ils lancèrent une flèche sur Turukawa qui tomba mort sur le sol. Ils retirèrent la flèche et partirent à Narauyamba, village des charpentiers, qui était fortifié, alors que le leur ne l'était pas.

Pendant quatre jours Ndenggei n'entendit plus le roucoulement de son réveille-matin ; il envoya Uto, son messenger, voir ce qu'il en était advenu. Uto vint au banyan et trouva le corps de Turukawa, vit la blesure de flèche et dit : « Personne ne saurait oublier ainsi Ndenggei pour tuer son réveilleur, sinon les deux jumeaux dont c'était l'oiseau. Pourquoi ont-ils été vivre à Narauyamba si ce n'est parce qu'il y a une palissade de guerre ? ». Et il dit à Ndenggei ses soupçons, puis il alla voir les frères, les questionna et ils répondirent : « Oui, nous avons tué Turukawa ».

Ndenggei les envoya chercher ; ils refusèrent de venir. Alors la colère l'enflamma et il cria d'une voix terrible : « Va, dis-leur de partir pour un pays où je ne suis pas connu ».

Mais ils refusèrent de le faire, et Rokola ordonna à ses charpentiers de construire une palissade de guerre en bois de *vesi*, très haute, sans joints ni fentes. Quand il sut que les charpentiers s'étaient retranchés, Ndenggei envoya des messagers à Roko Mouto pour lui demander de venir l'aider.

Il y eut alors la guerre à Kauvandra — une guerre telle qu'on n'en a plus vue à Fiji depuis. Les alliés de Ndenggei étaient Roko Mouto et son clan, établis à Viwa ; tous ensemble, ils assiégèrent la forteresse. De nombreux héros tombèrent de part et d'autre mais aucun guerrier ne put prendre d'assaut la palissade de *vesi* (construite par les charpentiers). Rokola inventa alors une effrayante machine de guerre. Devant les portes de la forteresse, il y avait une fente abrupte dans le flanc de la montagne. Il envoya ses guerriers couper de fortes lianes dans la forêt et lança un pont de lianes au-dessus du ravin. Du haut de poteaux plantés à l'intérieur de la forteresse partaient des lianes qui apparaissaient comme de simples supports du pont, mais qui en réalité étaient des pièges similaires à ceux que les gens de Notho utilisent pour prendre les canards sauvages dans leurs champs de taros. Dès qu'un homme poserait le pied dessus, il serait pris dans un nœud coulant, les défenseurs haleraient tout d'un coup sur la corde et le soulèveraient au-dessus de la palissade pour l'amener au milieu d'eux où ils pourraient l'assommer à loisir. Des guerriers furent envoyés pour fuir devant l'ennemi et l'attirer sur le pont ; nombreux ceux qui furent pris dans les pièges et halés dans la forteresse pour y trouver leur fin. Ainsi furent démoralisées les forces de Ndenggei.

Il y avait des traîtres dans le camp de Ndenggei, qui conspiraient avec l'ennemi et le ravitaillaient en nourriture la nuit. Ces hommes

furent découverts, et, trouvés coupables de leur propre aveu, furent exilés de Kauvandra pour toujours. Ils quittèrent la montagne, certains partant vers Matailombau, d'autres vers Navosa.

Quand Ndenggei vit qu'il ne pouvait réussir contre la forteresse, il fit chercher Mbakandroti, homme apparenté aux charpentiers, qui avait choisi le parti de Ndenggei contre sa propre parenté, et lui intima l'ordre de mettre au point un plan pour surprendre la forteresse. Cette nuit là Mbakandroti vit en rêve un dieu lui disant d'abattre un arbre *vungayali* qui poussait près du rempart. Une fois qu'il eût raconté ce rêve, on désigna un nommé Vueti pour couper l'arbre. Ce dernier eut à peine frappé l'arbre à la racine avec sa hache de pierre que l'eau jaillit de la blessure. Tout le jour, l'eau se répandit dans la forteresse jusqu'à ce qu'il y en eut aux genoux, à la nuit ; et l'eau montait toujours. Les charpentiers discutèrent entre eux et se résolurent à demander le pardon de Ndenggei, puisqu'apparemment les dieux étaient pour lui.

Ndenggei prit le conseil de ses chefs et ceux-ci dirent : « Ces artisans sont trop utiles, nous ne pouvons les détruire : qu'ils soient exilés ». La source était devenue une rivière importante qui descendait sur le flanc sud de la montagne. Les artisans se construisirent rapidement des pirogues, embarquèrent et suivirent la rivière pour aller s'établir sur une terre nouvelle. Ce sont les ancêtres du clan des charpentiers à Rewa.

Il n'y avait pas de pardon possible pour les jumeaux, ni de limites à leur exil, mais en considération de Rokola, on leur laissa le temps de construire leur pirogue. Rokola leur construisit une pirogue telle qu'on n'en vit jamais de pareille à Fiji et lui donna le nom de Nai-vaka-nawanawa (la pirogue de vie). Ils se laissèrent aller au cours de la rivière et disparurent vers l'ouest sur l'océan. On n'entendit plus jamais parler d'eux, sinon par une prophétie qui annonce leur retour (4).

Les vieux auteurs concluent en disant qu'il s'agit là du déluge fijien. Mais le thème essentiel est pour nous celui qui ouvre la voie à un nouveau chapitre : la prophétie du retour d'un héros ; elle n'est pas unique en Mélanésie (5).

Le Nanga.

Avant de nous attacher au deuxième et plus récent épisode du mythe de Ndenggei, examinons certains aspects typiques de la civilisation fijienne, ceux auxquels les premiers observateurs se réfèrent par l'usage du terme « sociétés secrètes ».

On sait la fréquence des rituels dits secrets en Mélanésie. Leur variante fijienne apparaît assez particulière. Elle recouvre deux thèmes : le *nanga*

(4) Un texte poétique remarquable donné par Sir Basil Thomson illustre la première partie du mythe.

(5) Cf. WORSLEY (Peter), *The trumpet shall sound*, Londres, 1957 et GUIART (JEAN), *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna (Nouvelles Hébrides)*, Paris, 1957.

et les *luve ni wai*, qui l'un et l'autre posèrent des problèmes irritants aux missionnaires et à la première administration britannique.

Le *nanga* est une enceinte de forme rectangulaire, matérialisée par des lignes de pierres plates dressées en terre, délimitant des emplacements cultuels, suivant un plan peu variable ; le rituel utilisant cette enceinte ne tenait pas compte des divisions tribales, ce qui correspond au faible nombre des *nanga* à l'intérieur de Viti Levu. Thomson en cite moins d'une vingtaine.

L'orientation générale, dans l'axe longitudinal, est plus ou moins est-ouest, sans qu'on sache s'il y avait là un symbolisme particulier. Sur le côté est, dans chaque coin, une pyramide de pierres au sommet aplati. Vers le milieu, en position identique, deux autres pyramides identiques. Le couloir délimité par l'espace entre les pyramides représente l'entrée principale vers l'espace vide qui termine l'ensemble vers l'ouest et qui est dit *nanga tambu tambu*, le *nanga* sacré ; il contenait un temple, *mbure*, petit, mais très bien construit. L'espace circonscrit par les quatre pyramides est dit le *nanga* du milieu (*loma ni nanga*). Le long des côtés, il y a des intervalles irréguliers permettant d'entrer et de sortir pendant les rites. L'ensemble mesurait environ quatorze mètres par sept mètres.

Apparemment les maîtres du rituel étaient les tribus dites Nuyamalo, Nuyaloo, Vatusila, Mbatiwai et Mdavutukia, se disant originaires d'un ensemble montagneux à l'ouest de l'île. Un mythe raconte l'origine de l'institution (6) :

« Deux petits vieillards, Veisina et Rukuruku, dérivant sur l'océan en venant de l'ouest, passèrent à travers l'archipel des Yasawa et abordèrent sur l'îlot de Yakuilau à proximité de la côte dans les environs de Nandi. Vésina aborda le premier et tomba dans un profond sommeil, jusqu'à l'arrivée de Rukuruku. A l'endroit où gisait Veisina poussa le *thanga* (safran) et des traces de pas de Rukuruku sortit le *lauthi* (7) (*Aleurites sp.*). C'est pourquoi quand ils vont au *nanga*, les disciples de Veisina se passent le corps au safran et ceux de Rukuruku se noircissent avec des noix brûlées d'*Aleurites*.

Les deux hommes se dirent l'un l'autre : « Allons voir le chef de Vitongo et demandons lui de partager ses hommes entre nous afin que nous puissions leur enseigner le rituel. Les descendants des hommes à qui les deux petits hommes noirs enseignèrent les mystères du *Nanga* sont ceux qui les pratiquent aujourd'hui. Quand ils quitteront leur habitat pour aller vers l'est, ils emmèneront avec eux les rites. Mais les Veisina ne savent pas ce que les Rukuruku font dans le *nanga*, ni les derniers ce que font les Veisina, quoique utilisant la même enceinte ».

D'après le nombre des généalogies connues ce premier succès missionnaire remonte à plus de deux cents ans. Notre propos n'est pas ici d'échafauder des hypothèses sur l'origine de ce dualisme religieux. En

(6) Sir BASIL THOMSON, *ouv. cité*, p. 149.

(7) *Aleurites mollucana* probablement.

voici les grandes lignes, rapportées par Basil Thomson. Les membres de chaque groupe, Veisina ou Rukuruku, se différenciaient suivant les trois degrés d'une hiérarchie :

1. Les *vilavou* (hommes de la nouvelle année), les jeunes gens, novices ;
2. Les *vunilolo* (hommes faits déjà initiés) ;
3. Les *vere matua*, les anciens, maîtres des rites.

Les festivités annuelles, changeant de patronage d'une année à l'autre, comportaient l'initiation des jeunes gens à l'état d'hommes faits et leur mise en état de communion avec les ancêtres protecteurs du groupe. Cette initiation prenait place en octobre-novembre, à l'orée de la saison agraire, à la floraison des érythrines (*drala*), époque de la plantation des ignames. Le terme *vila*, d'ailleurs synonyme de *mbaki*, correspond à la notion d'année : une saison agraire plus l'entre-deux saisons. A lire la description du rituel donné par Fison, A. Joske (8) et Basil Thomson, on voit un ensemble dont le thème est apparemment d'assurer la réussite de la récolte d'ignames. Les rites du début de la saison agraire étaient complétés par d'autres à l'époque des prémices de la récolte d'ignames. Enfin la circoncision y jouait son rôle. Le thème de l'ensemble était en quelque sorte une volonté de contrôle à la fois de la fécondité du sol et de celle des femmes du groupe. Remarquons aussi que la région de Nandi, qui est le centre du rituel (9), est une région de savanes, relativement sèche et très érodée, où le sol n'était fertile que dans les fonds, c'est-à-dire exceptionnellement ; il est possible que ce fait de géographie physique explique en partie pourquoi ce rituel est resté circonscrit à cette région, celle même de Fiji où la structure politique, moins fermée qu'ailleurs, permet aux gens du commun de prétendre à monter dans la hiérarchie sociale en particulier par l'intermédiaire du *mbaki*, autre nom de l'institution. Il y a donc dans les districts occidentaux de Viti Levu, et là seulement, une spécialisation extrêmement intéressante des rites agraires habituels.

Les rites du début de l'année agricole étaient dits *vilavou*. Ils étaient préparés par un interdit qui portait sur les provisions de vivres et de biens nécessaires ; en ce qui concerne ces derniers, essentiellement une grande quantité de *masi*, de tapa, préparée spécialement. Chaque année on coupait les queues d'un certain nombre de porcs qu'on laissait en liberté aux environs du *nanga*. Le viol de tout interdit du *Nanga* était dit provoquer la folie ; par exemple si l'on tuait un de ces porcs ou on déterrait une plante à proximité du *nanga*.

Chacun, sous peine également de folie, devait participer aux préparatifs en fournissant vivres et tapa, massues de cérémonies et pigment préparé à l'avance.

(8) Cf. FISON (L.), *The Nanga or sacred stone enclosure of Wainimala*, Fiji. J.A.I., vol. XIV, 1885, p. 14-30 et JOSKE (A.), « The Nanga of Viti Levu ». *Int. Arch. fur Ethno.*, Bd. II, 1889, p. 254-69.

(9) Ainsi qu'aujourd'hui encore du mouvement Apolosi.

Au jour dit marquant le début du *vilavou* (10), les novices se voyaient raser la tête avec des dents de requin, tandis que les *vunilolo* et les *vere matua* allaient au *nanga* préparer le rite. Le début de ce dernier était une procession où figurait les novices, dont le corps était entouré de longueurs de tapa. Un *vere matua* conduisait la procession en tirant d'une canne percée d'une alvéole un sifflement strident. Les novices suivaient derrière en file indienne, mettant chacun leurs pas dans les empreintes du vieux. Aux approches du *nanga*, s'élevait le chant des *vunilolo*, chant qui voulait rendre le bruit de l'océan se brisant sur un récif lointain. A l'extérieur de l'enceinte, les jeunes gens jetaient leurs armes et, aidés par les *vunilolo*, ôtaient leur tapa en tournant lentement sur eux-mêmes. On répétait pendant quatre jours le même rite, jusqu'à ce que le *bure* fût rempli jusqu'au toit de longueurs de tapa. Le soir était consacré aux repas. Au cinquième jour, les garçons étaient si couverts de tapa qu'ils pouvaient à peine marcher. Mais l'accueil au *nanga* était différent : des cris de perroquets dans la brousse aux alentours et un mugissement sourd produit par une trompette de bambou immergée dans un récipient rempli d'eau. A l'entrée est du *nanga*, ils devaient se mettre à quatre pattes pour entrer en rampant et marcher ainsi sur ce qui apparaissait comme deux cadavres aux entrailles sortant d'un corps ouvert ; l'un était au sol, l'autre en l'air, reposant sur les deux pyramides de pierre par les pieds et la tête. A l'intérieur, dans le *loma ni nanga*, des rangées de cadavres similaires, sur lesquels ils devaient tous passer en rampant avant d'arriver devant le chef des *vere matua*, assis, le regard fixe, entre les deux pyramides du centre. Quand ils étaient tous arrivés en file devant lui, le *vere matua* poussait un cri et les morts revenaient à la vie, allant laver à la rivière le sang de porc dont ils étaient barbouillés et jeter les entrailles de porc utilisées pour faire croire à leur éviscération. Ce rôle était tenu essentiellement par les *vere matua*.

Le vieux chef des *vere matua* se levait alors pour danser et chanter : « Pourquoi mon enceinte est-elle vide ? Où sont partis ses habitants ? Se sont-ils enfuis à Tumba Levu (la haute mer) ? Se sont-ils enfuis à Tanga Levu ? ». Un chant de basse lui répondait avec l'arrivée des *vunilolo*, chacun portant une massue et une racine de kava. Tout le monde était assis dans le *nanga*. Alors quatre *vere matua* arrivaient, portant chacun une des quatre choses : un morceau d'igname rotie, un morceau de porc cuit, un bol rempli d'une décoction de kava et une serviette de tapa. Ils passaient dans cet ordre devant chaque novice qui devait, sans toucher avec les mains, manger un fragment d'igname, un fragment de viande de porc, boire une gorgée de kava, et se laisser essuyer la bouche. Ce rite communiel se terminait par une admonestation d'un des *vere matua*, leur interdisant de révéler les mystères aux non initiés, et leur enjoignant de participer à l'avenir avec générosité aux rites.

Les *Vunilolo* apportaient alors à manger. Le soir on donnait aux nouveaux initiés le *mundu*, un porc énorme mis sous interdit plusieurs

(10) Récit du rituel *ruruku*.

années auparavant déjà. De ce jour, les jeunes gens étaient devenus *vilavou* par la communion précédente, dont les éléments leur avaient été présentés enveloppés, de façon à empêcher tout contact avec les mains, même des *vere matua*.

Quelques jours après, les femmes venaient pour la première fois au *nanga*, habillées d'une série de jupes de fibres courtes superposées depuis la ceinture jusqu'en dessous des seins, et les cheveux noircis. Dans ce costume, elles apportaient au *nanga* des paniers de nourriture. A l'entrée, elles aussi devaient se mettre à quatre pattes, pour pénétrer et passer entre deux rangées d'hommes qui leur criaient : « *lovo ulu, lovo ulu* » (Baissez la tête !). Sur leur chemin, les femmes devaient ramper sur des monticules de terre fraîchement remuée, similaires aux buttées des champs d'igname ; leur sexe découvert était ainsi mis en contact avec la terre, les jupes de fibres ayant été au départ relevées à cet effet. Les *vere matua* entonnaient un chant dit *Vaya*, puis le chef *vere matua* trempait les mains dans un récipient à kava rempli d'eau et priait à voix haute les ancêtres de rendre les femmes amplement fécondes. Le rite du lavement des mains est dit *vuluvulu* ; c'est le rite ordinaire pour lever un interdit. On en conçoit la nécessité devant ce qui va suivre. De ce moment, à l'intérieur du *nanga*, les interdits de parenté disparaissaient. Chaque homme présent pouvait utiliser avec n'importe quelle femme le langage le plus ordurier ; on dit aussi que les hommes se jetaient sur les femmes sans considération des catégories parentales, la notion d'inceste disparaissant dans ce contexte. La littérature est pauvre de descriptions sur ce point, les informateurs anciens évitant de préciser les détails à leurs interlocuteurs missionnaires ou administrateurs. On ne sait donc combien de temps durait cette promiscuité temporaire.

Au retour au village, les membres de l'autre groupe demeurant enfermés dans leurs cases, par crainte d'être frappés de folie, on entassait tout le tapa amassé entre deux jeunes bancouliers plantés pour l'occasion. Les visiteurs invités à la fête, venus de toute la région, cachés dans la brousse aux environs, étaient alors appelés par des groupes partis à leur recherche en chantant un chant spécial.

Les étrangers devaient suivre ceux partis à leur recherche et aller sur la place du village, où ils disposaient leur quote-part de longueurs de tapa.

Après quelques jours de festivités — on ne sait si la promiscuité s'y poursuivait — on partageait au dernier jour les richesses amassées, en tapa, les *vere matua* s'en adjugeant la meilleure part. De nouveaux cochons avaient la queue coupée et étaient mis en liberté près du *nanga*. C'était une obligation morale d'y aller nourrir ces bêtes, en disant : « Souvenez-vous, chefs qui êtes enterrés, je nourris votre porc ».

Tous ces rites se terminaient par un bain (*sisili*) des hommes à la rivière, après lequel les *vilavou* se voyaient enjoindre encore de respecter les lois du *nanga* et imposer des interdits alimentaires très durs : ils devaient se contenter de nourritures primitives, les moins estimées, ignames sauvages en particulier. Tout le meilleur, anguilles et poissons en particulier

devaient être donnés aux *vere matua*. Apparemment les femmes n'avaient pas besoin d'une purification qui aurait contrarié l'efficacité du rite.

Moins élaborés et moins spectaculaires, d'autres rites affirmaient au cours de l'année, l'essence de cet ensemble religieux. Chaque initié pouvait aller au *nanga* et déposer ses offrandes aux ancêtres, tubercules ou viande de porc sur les pierres de l'enceinte (et non sur les pyramides). Les prémices de la récolte d'ignames devaient être déposées à l'intérieur de l'enceinte et laissées à pourrir, comme toute offrande apportée au *nanga*. En cas de guerre, un rite, non recueilli, permettait d'assurer aux guerriers l'invulnérabilité. Après la circoncision, effectuée en groupe lorsqu'un fils de chef était d'âge, les prépuces, coincés dans un roseau fendu, étaient déposés au *nanga* et présentés aux ancêtres par le chef, principal prêtre du lieu.

Après la christianisation, les rites collectifs du *nanga* disparurent rapidement, mais les offrandes individuelles continuèrent à être déposées en secret, malgré la surveillance des cadres ecclésiastiques méthodistes.

Un article récent de R. H. Lester (11) relance la polémique sur les aspects les plus secrets du *Baki* (Nanga), d'après une description écrite émanant de Ratu Savenadha Durutalo de Navosa (Dholo west) et des notes manuscrites du R. P. de Marzan. Le texte de Ratu Savenadha nous apporte des renseignements de valeur sur le calendrier des événements et la préparation des principaux rites, mais il ne dit rien de ceux-ci. Non plus d'ailleurs que le R. P. de Marzan qui confesse son impuissance à obtenir des précisions sur ce point, et très humainement, jette le doute sur la véracité des informations obtenues par Sir Basil Thomson.

En l'absence d'autre élément plus précis, nous sommes bien obligés de nous satisfaire du récit de Thomson. Lester nous fait part de ses doutes à propos des rites de promiscuité, confirmant le scepticisme du R. P. de Marzan. A l'examen, ces doutes ne reposent pas sur des dénégations précises d'informateurs, mais sur le simple fait du manque d'informations précises par la mauvaise volonté des intéressés. Il serait donc apparemment justifié de laisser un point d'interrogation, s'il n'y avait ce rite si particulier rapporté par Thomson, qui met le sexe des femmes en contact avec des buttes de terre meuble semblables à celles des champs d'ignames qui vont être plantés. Un tel détail ne peut s'inventer et l'on doit en tenir compte ; on peut ainsi penser à bon escient que le reste de l'information de Thomson garde un certain caractère d'authenticité. Ce ne serait d'ailleurs pas le seul cas, dans la littérature, de relâchement temporaire des interdits sexuels dans le cadre d'un rite de fécondité. Cela explique d'ailleurs très bien la réserve des informateurs. S'il s'agissait d'actions plus ordinaires, on n'invoquerait plus des tabous aussi stricts plus d'un demi-siècle après la disparition du rituel.

(11) Cf. LESTER (R. H.), « Magico-religious secret societies of Viti Levu, Fiji ». *Transactions and proceedings of the Fiji Society of Science and Industry*. Vol. 2, n° 1-5, 1940-44. Suva, 1953, p. 117-134. Cf. aussi les informations du R. P. DE MARZAN in : BLANC (Mgt J.), *Histoire religieuse de l'archipel fijien*, vol. I, Toulon, 1926, p. 92-96,

Luve ni wai.

La deuxième institution rituelle secrète correspond à des confréries de jeunes gens dites *Kalou rere* (12) ou *luve-ni-wai* : les enfants de l'eau. Il s'agit cette fois-ci d'une institution générale à l'ensemble de Viti Levu. Les *luve-ni-wai* étaient censés être une race de petits hommes vivant dans la forêt, très beaux et aux longs cheveux, maîtres des chants et des danses, c'est-à-dire des magies assurant la réussite de ces manifestations collectives, et en particulier la belle apparence des danseurs afin qu'ils plaisent aux filles. Tout tournait donc autour de ce que Malinowski appelait les magies de beauté. On dit aussi que les *luve-ni-wai* étaient la forme matérielle que prenaient les fausses-couches des femmes de haut rang. Aucun observateur n'a pu nous transmettre le détail des rites, mais nous en avons assez pour caractériser l'ensemble. Les confréries étaient dominées par des dignitaires qui auraient d'après Brewster des talents de prestidigitateurs.

Les membres de la confrérie construisaient dans un lieu retiré, près de la mer, une case de petites dimensions, entourée d'une barrière de treillis attachés avec des lianes ; dépassant de la barrière des perches d'où flottaient au vent des banderolles de tapa. A l'intérieur de l'enceinte, un abri miniature contenait une noix de coco consacrée (13). Le toit de la case était aussi orné de tapa. Les murs étaient parsemés de pinces de crabes coincés dans les éléments végétaux de la paroi ; des noix de coco peintes et des ignames longues avaient été dispersées le long des fondations afin qu'elles puissent, disait-on, manger et boire. La case était ainsi considérée comme un personnage vivant. Nous sommes dans un domaine mythique très particulier, relevant plus de la magie que d'une propitiation à l'usage des ancêtres.

Vingt ou trente jeunes gens constituaient la confrérie maîtresse de la construction, vivant dans la case où ils frappaient matin et soir le sol avec des résonnateurs de bambou afin d'attirer les « enfants de l'eau ». Ils restaient dans une oisiveté complète au cours d'une longue période, et observaient certains interdits dont un interdit sexuel complet. On cite un cas où ils avaient construit une espèce de jetée en pierre pour faciliter la venue des *luve-ni-wai*. Lorsqu'on pensait qu'ils étaient en chemin, on barrait certaines passes au récif et les chemins allant vers l'intérieur, aux points stratégiques, au moyen de banderoles, pour éviter que les êtres mythiques ne disparaissent dans la forêt. Au jour prévu pour leur arrivée, une enceinte rectangulaire était préparée, marquée par des perches superposées, retenues à chaque coin par des sagaies attachées de banderoles ; les murs bas étaient recouverts de branchages verts. A l'intérieur, les

(12) D'après LESTER (*ouv. cit.*), le *Kalou rere* serait la variante spécifique du centre de l'île, le terme *luve ni wai* s'appliquant à l'institution commune aux régions côtières.

(13) Le liquide de la jeune noix de coco est souvent, aux Nouvelles Hébrides en particulier, un des éléments principaux des magies de beauté en relation avec les grandes danses collectives (*nekowiari* de Tanna).

jeunes gens étaient assis, en costume de fête, frappant le sol de leurs bambous, et avec devant eux des offrandes de massues et de coquillages. Les dignitaires de la confrérie arrivaient alors (14) :

— le *Vuninduvu*, armé d'une hache, ou d'une sagaie et dansant avec force gestes ;

— le *Lingu-viu* (porteur d'éventail), courant autour des participants assis, en agitant un grand éventail ;

— le *Mbovoro*, dansant en tenant à la main une noix de coco qu'il devait briser sur son genou ;

— le *Lingu-vatu* (porteur de pierre) qui entrechoquait violemment sa pierre et une noix de coco ;

— le *Kaisevu*, celui qui apparaissait possédé par les dieux, au milieu de cris et de hurlements ; d'avoir été choisi pour remplir ce rôle lui assurait par la suite un prestige durable ;

— le *Vakadhambe* dont le rôle était de hurler des défis à un ennemi imaginaire ;

— le *Matavutha* qui devait tirer sur le Vakadhambe ou plutôt sur une noix de coco que ce dernier tenait sous le bras.

Avec l'arrivée des dignitaires, tous devenaient possédés par les *luve-ni-wai*. Ils couraient l'un après l'autre au *Vuninduvu* pour être frappés par lui, se croyant invulnérables.

Ces rites exclusivement réservés aux jeunes gens, leur assuraient la connaissance des chants et des danses *meke*, l'assurance qu'ils sauraient plaire aux femmes à cette occasion, et la croyance qu'ils seraient invulnérables au combat. Se déroulant en dehors de toute présence féminine, même les premiers missionnaires les considéraient comme assez innocents. Par la suite, ces derniers furent amenés à demander leur suppression ; les coupables de chercher à relancer la coutume furent alors passibles du fouet.

Il n'est pas étonnant dans ces conditions que les confréries aient cherché à se reconstituer sous le manteau, leur activité présentant alors une coloration anti-missionnaire et anti-administrative. En réaction peut-être contre le puritanisme méthodiste, la confrérie compléta son rituel d'une visite par un groupe de jeunes filles venues participer à une danse nocturne au cours de laquelle les relations sexuelles s'établissaient collectivement, au commandement des dignitaires. Il s'y ajoutait des expéditions de chapardage qui provoquaient les dénonciations des victimes.

A l'époque, la construction de cases trop voyantes fut remplacée par des rendez-vous forestiers dans des clairières où un cercle était nettoyé de toutes herbes et balayé avec des éventails incantés ; on venait y déposer des guirlandes et des bouquets de fleurs, offrandes à l'intention des *luve-*

(14) Cf. WILLIAMS (Th.) et CALVERT (J.), *Fiji and the Fijians*. New York, 1859, p. 186 ss.

ni-wai. Les membres de chaque groupe se connaissaient entre eux par des noms de fleurs comme *senilolokulu* (fleur de figuier rouge), *senitiale* (gardénia).

Le côté confrérie de jeunes de l'affaire subsistait et Brewster (15) narre comment il lui fut demandé par les anciens de la tribu des Soloira de mettre leurs jeunes gens à la raison et comment ces derniers eurent l'audace de défier son autorité. Après 1880, les *luve-ni-wai* n'étaient plus à l'ordre du jour, mais on s'aperçut que l'institution poursuivait une carrière silencieuse sous l'aspect d'une floraison d'équipes de cricket aux uniformes flamboyants, dont les membres se réunissaient pour jouer un jeu très adapté aux conceptions locales de la rivalité cérémonielle — un seul homme avait le privilège d'être le « bowler » des deux équipes. Ces équipes avaient leurs registres, leurs codes secrets de signaux, leurs dignitaires : capitaine, secrétaire, trésorier, chef du cercle intérieur, chef du cercle extérieur. Chacun de ces dignitaires portant un insigne particulier sur son uniforme. Les deux derniers nommés s'occupaient le premier de l'organisation intérieure du groupe, l'autre de ses relations avec les autres groupes. Il y eut même des « amiraux en chef ». Dans un district, les joueurs de cricket poussèrent même la logique jusqu'à élire un gouverneur un « chef justice », un secrétaire général et d'autres officiels. Cette tentative d'organisation politique autonome s'acheva par le jugement des intéressés qui expièrent leurs ambitions prématurées en participant à la construction des routes muletières de leurs districts.

Pourtant il ne s'agissait que de marques d'un état d'esprit, que certains administrateurs attribuèrent au mécontentement provoqué par l'imposition aux autochtones d'un règlement d'hygiène publique trop strict et peu adapté aux conditions régnant dans les villages. Le trouble des esprits était plus profond.

Le Tuka.

Pour tous les commentateurs de l'époque, le terme *tuka* signifie : immortalité. Brewster explicite ainsi le terme : *tu*, ce qui se tient debout et *ka*, chose. Que recouvrait cette formule d'espérance en 1885 ? Qu'était ce mouvement dont l'existence est encore signalée en 1918, alors qu'en 1892 le gouvernement de Fiji avait déporté à Kadavu l'entière population du village de Ndraunivi, à Viti Levu, centre du mouvement, après avoir rasé les cases jusqu'au fondement ? Une partie des questions que nous aimerions poser ne pourrait trouver de réponses, faute d'informations suffisantes, mais ce que nous apprendrons constitue néanmoins un dossier déjà significatif.

Le responsable de toute l'affaire était un nommé Ndungumoi, originaire de Ndraunivi, d'un clan de prêtres (*bete*) traditionnels, qui fit parler de lui dès 1874 lors de la guerre de Nadawarau dans l'intérieur de Viti

(15) BREWSTER (A. B.), *The hill trises of Fiji*. Londres, 1922, chap. XXII.

Levu, au moment du Gouvernement dit *ad interim*, dans les mois précédant l'annexion de l'archipel par l'Angleterre. Les gens de Numbutautau, dans le district de Vatusila, responsables de la guerre de Ba en 1873, dont la cause avait été le massacre du planteur britannique Burns et sa famille, s'étaient, après leur défaite aux mains de l'expédition punitive envoyée par le roi de Fiji, Thakombau, réfugiés dans le district montagneux de Muaira. Ils avaient plus tard poussé les gens du lieu, quoique leurs ennemis traditionnels, à partir à l'attaque des villages chrétiens de la moyenne Rewa. Une campagne bien conduite se termina par l'exécution de quatre chefs de la rivière Wainimala, pour avoir transmis aux rebelles des informations sur les mouvements des troupes gouvernementales. Dispersés de nouveau, le groupe des irréductibles, celui dit des Kai Tongawe, s'était partagé entre le district de Muaira et celui de Nalawa. Très vite des intrigues se formèrent pour faire passer les Tongawe installés à Nalawa sous l'autorité du *Buli* (chef) du district de Muaira, leur allié ; les intéressés faisaient état de leur répugnance à obéir à un chef qui avait laissé exécuter leurs amis (16), fusillés à Nabulibulinigwe, résidence du Buli Nalawa. Ce dernier, malade et âgé, avait peu d'autorité et le district, au centre de l'île, était loin de tout contrôle administratif.

Ndungumoi profite des circonstances pour prophétiser, aidé de deux acolytes, prêtres comme lui, Nadhava et Saumoli. Son père, Sarosaro, aurait été bastonné déjà auparavant sur l'ordre de Thakombau, pour une activité prophétique similaire quelques années auparavant (17), ce qui avait provoqué des troubles sanglants. Relaps à son retour, après avoir promis de se tenir tranquille, il avait été rapidement trouvé assommé dans des conditions inconnues.

On se souvient de Nadhirikaumoli et Nakausambaria, les petites neveux du dieu Ndenggei, qui durent s'exiler au delà de l'horizon, sur la pirogue Naivakanawanawa (la pirogue de vie). Ndugumoi prophétisait leur retour à brève échéance, retour qui serait le signal d'un bouleversement cosmique (*rukidha*) : la religion (*lotu*) disparaîtrait et les Blancs (*matakilu*) seraient chassés. Il ajoutait à ces déclarations explosives une théologie de son cru, affirmant que la vieille mythologie fijiennne et l'enseignement du christianisme ne se contredisaient pas.

Les gens de Fiji avaient été honteusement trompés par les missionnaires qui auraient substitué aux noms de Nadhirikaumoli et Nakausambaria, ceux de Jehovah et Jésus. Parti sur ces grandes lignes, le système de Ndugumoi devait devenir de plus en plus complexe et satisfaire pendant près d'un demi-siècle le désir des irréductibles d'avoir une religion suffisamment bien structurée à opposer au Christianisme, religion des Blancs.

Dès 1876, Ndugumoi annonça l'arrivée des deux héros mythiques à la

(16) Rapport de W. S. CAREW, Resident Commissioner de Tholo east, du 15 décembre 1885.

(17) WORSLEY (Peter), *The trumpet shall sound*. London, 1957, p. 20 et Lettre n° 58 de Sir J. B. THURSTON, du 12 août 1891, au Colonial Office.

source de la Wainimala. Puis il prophétisa la fin du monde au moment où les difficultés entre Roko Tui Ra, gouverneur de la province de Ra et ses administrés, aboutirent à la déportation à Lau de nombreux chefs de districts de la province ; Ndugumoi fit partie du lot, et dut s'exiler en 1878 à Lau, sur l'ordre du gouverneur Sir Arthur Gordon. La leçon ne porta guère. Il faut dire que l'enseignement du prophète correspondait si bien aux aspirations et aux sentiments des siens qu'il lui aurait été très difficile de le répudier.

A son retour de Lau en 1882, l'affaire se précise. Ndugumoi se donne le titre de Navosavakadua, celui qui ne parle qu'une fois, phrase décrivant le « Lord Chief Justice » de la colonie en ce qu'il rendait des arrêts sans appel. Il désigne des adjoints pour parcourir les villages montagnards du centre de l'île, en prêchant et faisant des disciples le soir à la réunion de kava. Un troisième, *Bete*, lui aussi de Draunivi et prêtre héréditaire, se donnait le nom de *Satini* (sergent) ; il enseignait aux hommes un composé d'exercices militaires et de danses traditionnelles. Ils utilisaient les termes de commandement et des mots de passes, comme celui-ci : « *Lilifai poliseni oliva ka virimbaita* », qui fait apparemment allusion à une imitation de l'« Armed Constabulary » du gouvernement Fijien (18). Le prophète portait sur lui une bouteille d'eau d'immortalité, *wai-ni-tuka*, dont il faisait boire contre la remise d'offrandes d'une valeur, précise-t-on, de dix schillings à deux livres, suivant les cas. C'est ainsi qu'à une fête à Valembe, il put présenter quatre cents *tambua*, dents de cachalot, ce qui était, en termes de richesse traditionnelle, un trésor princier. Des temples étaient édifiés en secret en certains villages, sous prétexte de construire des cases destinées aux lépreux. A Navala, Navosavakadua avait laissé un cochon blanc, que l'on engraisait pour un sacrifice éventuel aux ancêtres (19). Le prophète s'était entouré d'une escorte de jeunes filles, dites *alewa ni lembe*, dont la fonction était de lui préparer continuellement du kava. Il fallait ce kava pour que le prophète et ses acolytes soient dans l'état réceptif nécessaire à l'entrée en eux de l'esprit de dieu, le *dalo i kalou*. On sait que l'absorption de kava, jour après jour, à haute dose, provoque une sorte d'intoxication, le kava jouant alors le rôle d'un véritable stupéfiant et provoquant à chaque fois un engourdissement de la partie inférieure du corps. Il est possible que le recrutement de cette suite féminine ait au départ correspondu à un besoin de s'affirmer sur le plan sexuel. Mais il est douteux que le prophète, décrit par Brewster comme « bilieux, trop bien nourri et ayant toujours un air distant et lointain comme s'il était sous l'influence d'un narcotique », ait eu les capacités de satisfaire aux besoins de ce qu'on supposait être son harem. Cela expliquerait en partie la déclaration de ces femmes à Brewster, qui affirmèrent être fatiguée de Novosavakadna. La version officielle, donnée par Sir Basil Thomson était que le prophète en avait fait ses concubines.

(18) Oliva : Capitaine Olive, à l'époque commandant de la Police à Fiji. *Virimbaita* signifierait : entrer en se cachant ; les autres mots n'auraient pas de sens.

(19) L'administration supposait bien entendu qu'il s'agissait là d'un substitut à un sacrifice humain.

Pourtant l'administrateur en chef de la province, Carew, estime dans un rapport confidentiel de l'époque, que cette suite de femmes autour de Ndugumoi ne correspondait qu'à la préoccupation d'établir un prestige le qualifiant pour le rôle de prophète et de réformateur auquel il prétendait. Cette cour de femmes toujours auprès de lui, complétait l'effet des manœuvres militaires organisées et de la présence de ses gardes armés.

Il se disait invulnérable et immortel, justifiant cette affirmation par des récits extraordinaires. Au cours de ses années d'exil, le gouvernement aurait essayé de le mettre à mort, mais sans résultats, sa puissance surnaturelle (*mana*) étant trop forte. Pendant son voyage de retour à Viti Levu, une fois le navire en vue de la montagne sacrée de Nakauvandra, on l'avait, disait-il, en désespoir de cause, attaché à l'ancre et on avait jeté le tout à la mer. Mais il s'était délivré de ses liens sans efforts et avait nagé jusqu'à la côte avant de rentrer dans son village natal. Pendant son séjour à Lau, il se serait rendu à Tonga où il aurait été reçu avec tous les honneurs dûs à son rang ; il aurait laissé là-bas son âme pour la préserver, de sorte que seul son corps était revenu à Fiji et par conséquent peu importait ce que le Gouvernement lui ferait. Son corps pouvait mourir, son âme et son enseignement étaient indestructibles.

Il promettait à nouveau la vie éternelle à ses disciples, une nouvelle jeunesse aux vieillards, et un bonheur suprême pour le jour où le monde serait bouleversé. Le jour était proche, où les incroyants et ses adversaires seraient les esclaves de ses fidèles. Tout cela serait déterminé par le retour des deux neveux de Dengei. Nadhirikaumoli et Nakausambaria, ajoutait-il, étaient partis au pays des hommes blancs. Ceux-ci avaient écrit leur histoire dans un livre qui était la Bible, mais en cachant leur identité sous des noms d'emprunt, ceux de Jehovah et Jésus, parce qu'ils n'avaient su transcrire correctement les noms fijiens. Sur le plan de qui était Ndenggei, le dieu Serpent, dieu (différent de Jehovah) ou démon, personne n'était d'accord. Son apparence de dieu serpent et son opposition aux héros mystiques faisait assimiler Ndenggei au diable par les meilleurs esprits. On en arriva à nommer Roma, Ijipita (Egypte), Kolosa (Colosse) certains lieux aux approches du sommet du Mont Nakauvandra, et l'on disait qu'à l'entrée de la grotte de Ndenggei, on pouvait apercevoir les flammes de l'enfer.

Malgré tout ce raffinement, l'essentiel de la prophétie était, rapportait-on, le retour des morts à la vie, retour provoqué par l'arrivée à Viti Levu de Nadhirikaumoli et de son frère. Les ancêtres viendraient vivre sur leurs terrains avec leurs descendants ; les missionnaires, les commerçants, les planteurs et le gouvernement seraient jetés à la mer. Tous les fidèles du Tuka recevraient pour récompense des magasins remplis d'étoffes et de boîtes de saumon en conserve. A ces derniers éléments, cités par Thomson, s'ajoute une menace de mort envers blancs et incroyants. Il est curieux que cette promesse du « Cargo », de la richesse des blancs et la précision des menaces ne se trouve que chez Thomson et non chez Carew et Brewster, les deux seuls hommes qui aient été au contact direct

avec l'affaire. On peut se demander si comme à *Espiritu Santo* (20), il ne s'agit pas là de fioritures ajoutées par les éléments chrétiens côtiers, trop avisés pour se compromettre, mais pas assez pour ne pas donner créance à l'affaire et broder sur les thèmes primitifs une version plus précise, plus dure qu'ils transmirent aux missionnaires méthodistes affolés.

Quoiqu'il en soit, on ne peut accuser Ndugumoi d'avoir manqué d'imagination. La véracité de ses dires était confirmée, disait-il, par l'attitude des Européens, inquiets de ce qu'ils savaient imminent, tout en le cachant aux Fijiens, et examinent l'horizon avec leurs lorgnettes pour voir l'arrivée au loin de la pirogue mythique des deux héros. Cette prédication portait. Brewster cite le cas de son sergent de police Jesoni (Jason), prêcheur méthodiste séculier, qui mourut bien après 1900 ; ses derniers mots furent pour affirmer sa foi en la vérité du Tuka. Le plus haut gradé indigène de la police du Nord Dholo était, découvrit-on, un des « anges destructeurs » du mouvement. Même des chefs de Districts (*buli*) instruits avaient adhéré, du moins dans la zone affectée. Seul un chef côtier, le Buli de Tavua, avait osé manifester un scepticisme complet, brisant en morceaux une assiette de porcelaine et déclarant aux envoyés du prophète : « Je serai votre homme si vous pouvez d'un mot faire se recoller les débris de cette assiette ».

Les tournées de prédication étaient faites, nous le savons, non tant par Navosavakadua lui-même, dont le prestige aurait souffert, que par ses acolytes, appelés « anges de destruction ». Lui-même prêchait à ses visiteurs sur le texte évangélique suivant : « Qui vous rachètera ? Quittez tout et suivez-moi ».

L'affaire de la suite de femmes et des exercices militaires parvint aux oreilles de l'administration, par l'intermédiaire de pasteurs indigènes. Après quelques difficultés, Ndugumoi fut arrêté par des auxiliaires indigènes fournis par le Roko Tui Ra, gouverneur de la province de ce nom. Il tenta, mais en vain de persuader ses gardiens de le relâcher afin de ne pas retarder la réalisation de ses prophéties. Il fut condamné à un an de prison puis exilé à Rotuma où il se maria avec une femme du cru. Il y mourut la veille de son retour à Fiji dix ans plus tard.

Cette sentence modérée étonna. L'opinion publique indigène s'attendait à une condamnation à mort. On en conclut que si le Gouvernement n'avait pas tué le prophète, c'est qu'il ne l'avait pas pu. Les ciseaux qui devaient servir à lui couper sa chevelure en vaudrouille, s'étaient refusés, disait-on, à ce sacrilège.

On avait tenté d'écraser le prophète entre des rouleaux à décortiquer la canne à sucre ; il était sorti indemne de l'épreuve. Les autorités auraient enfin voulu détruire à jamais Navosavakadua en le jetant dans la cheminée du vapeur interinsulaire « Gunga » ; mais le prophète traversant les flammes s'était frayé sans mal un chemin à travers les grilles de la chaudière. D'ailleurs, depuis Rotuma, l'esprit de Ndugumoi traversait

(20) Cf. GUIART (Jean), *Espiritu Santo*. Plon. L'homme, t. II, Paris, 1958.

la mer et venait parler à ses disciples. Dix ans plus tard la nouvelle de sa mort rencontra l'incrédulité générale : un mensonge de plus au compte de l'administration, pensait-on. Les *Tuka bete*, prêtres du mouvement, conservaient leur prestige et l'on croyait encore à l'existence de la fontaine de la vie, et au village de Lamisa, à la vertu d'une case particulière, censée assurer à ses habitants temporaires un sommeil délicieux et des visions divines. Officiellement chrétiens, les habitants de tout le centre de Viti Levu étaient en réalité les fidèles de la religion nouvelle du Tuka. L'administration le savait, mais ne désirait pas intervenir tant qu'il n'y avait pas de troubles.

Le syncrétisme théologique fleurissait dans ce contexte, témoin cette version de la création de l'homme, donnée à Brewster par l'oncle d'un tenant du Tuka, un nommé Nadurutamata : « Autrefois il y avait deux dieux, Jehovah et Ndenggei. Ils se disputèrent, Ndenggei dit : « Jehovah, tu me dois obéissance ! ». Jehovah répliqua : « Tu es mon serviteur. Ne sais-tu pas que je suis le Chef suprême et Seigneur du ciel ? ». A ceci Ndenggei répondit : « Quoi, Jehovah, es-tu un dieu ? ». Dit Jehovah : « Quoi ! Ndenggei, es-tu un dieu ? Un dieu de quoi ? Si tu es dieu, fais un homme ». Ndenggei prit de la terre et lui donna la forme d'un homme. Alors Jehovah dit : « Dis lui de se tenir debout ». Et Ndenggei dit à la terre qu'il avait modelée : « Terre, mets toi debout ». Mais la forme de terre resta silencieuse et sans mouvement.

Quand Ndenggei eut achevé son œuvre, il dit : « Jehovah, si tu es dieu, fais un homme avec cette terre ! ». Jehovah pétrit la terre et forma un homme et une femme. Quand il eut fini, Ndenggei lui dit : « Fais qu'ils se tiennent debout ». Jehovah pensa : « Que ferai-je pour faire un homme vivant ? Je leur donnerai une âme et un souffle ». Il s'abaissa et fit entrer son esprit d'abord dans l'homme puis dans la femme, et il souffla en eux. Et Ndenggei dit à nouveau : « Dis leur de se lever ». Et Jehovah dit aux deux formes de terre : « Levez-vous » et elles se levèrent.

Alors Jehovah dit : « Ndenggei, tu es dieu de quoi ? Si tu es dieu, dis à tes formes de terre là bas de se lever. Aujourd'hui tu viens de me voir créer l'homme avec de la terre seulement ».

Après cela l'espèce humaine se multiplia et Jehovah chassa Ndenggei. Puis Jehovah dit à son peuple : « Il est bon que vous construisiez une case, une très grande case, dont le sommet touchera le ciel, dont elle sera la clé et d'où la vie immortelle vous sera donnée. Ils construisirent la case et chacun dut y apporter les fruits de son habileté. Ce qu'ils firent, donnant différents noms aux objets sortis de leurs mains : voilà l'origine de la diversité des langues. Puis Jehovah leur dit de préparer la fête traditionnelle en l'honneur de l'achèvement de la case. Ils préparèrent un repas d'ignames, de taros et de bananes, qui avaient poussé au lieu où ils étaient. Alors Jehovah leur dit : « Il est bon que chacun de vous aille son chemin dans le monde pour remplir tous les pays. Ils partirent ainsi, chacun prenant des ignames, des taros et des bananes, se donnant le nom de la variété d'ignames qu'ils prenaient, ou celui de la variété de taros ou de

bananes (21), chacun suivant ce qu'il emporta lorsqu'ils furent envoyés par l'esprit. Le lieu d'où ils partirent était appelé Paradis. Ils s'établirent dans les pays où ils arrivèrent, et s'y multiplièrent, les Vatusila à Vandraasinga, les Noikoro à Nang-atang-ata. Les gens du peuple arrivèrent d'abord et les chefs par la suite ».

Le Paradis perdu était un thème cher aux disciples de Navosavakadua, dont un des chants disait :

Où trouverons-nous la vie
Elle se trouve au Paradis rouge.

Enda na kunea maivei na mbula ?
Sa na kunei mai Mburoto kula (22).

Brewster raconte comment il mit la main sur des documents écrits par un indigène lettré, sous le titre général de : *Tuka Gazette* (23), relatant des prophéties, des visions, des prières et même des apparitions de Navosanakadua, venu de Rotuma. L'auteur, de son vrai nom Sailose Ratu, signait *Voula*, ce qui voudrait dire prophète, et son texte était émaillé de signes cabalistiques, recopiés des livres de piété catholiques. Après quelque difficulté, le médecin responsable ne voulant pas d'abord le reconnaître pour fou, Sailose fut interné à l'asile de Suva pour douze ans. Son thème personnel était l'annonce de la mort prochaine de la reine Victoria. Il expliqua par la suite son retour chez lui, par le fait que la reine Victoria étant morte, en définitive, il avait bien fallu reconnaître la véracité de sa prophétie et le relâcher. Il fut interné de nouveau vers la fin de la première guerre mondiale, ayant annoncé à l'envi que la Grande-Bretagne s'était rendue à merci à l'Allemagne et qu'il n'était plus besoin de payer les impôts. Brewster cite une des prières de son cahier : « Ainsi soit-il de la vie. J'ai la vie dans la maison écarlate et je vois la lumière de cette vie d'épreuves, et mon esprit se réjouit en Bulotu la rouge. Je me prépare à y aller aujourd'hui, je te prie avec ton esprit, que la route me soit miséricordieuse afin que je n'y trouve que de bonnes choses. Amen, Prophète de la vie ».

On voit que l'affaire couvait sous les cendres. En 1891 déjà, le Tuka était revenu à l'ordre du jour et justifia une tournée dans la région du Gouverneur, Sir John Bates Thurston, le meilleur connaisseur de Fiji du temps, ancien planteur et ancien ministre du roi Thakombau.

A l'insu des chefs de districts, les Buli Muaira et Buli Bobudho, du moins ces derniers le prétendaient-ils, on avait construit des temples païens, *bure kalou* dans la plupart des villages de la région ; des prêtres venus de Draunivī, le village de Ndugumoi, venaient y célébrer des rites mystérieux. Pourtant ces temples, très bien faits, avaient demandé pour

(21) Explication de l'origine du totémisme fijien.

(22) *Kula*, signifiant rouge, en extension du terme désignant la perruche rouge dont les plumes étaient un des objets d'échange les plus prisés.

(23) A l'imitation du Journal Officiel de la Colonie dit « *Fiji Gazette* ».

leur construction une main-d'œuvre importante. Des sentiers dérobés permettaient à des femmes, dites *ai lemba*, à qui on avait fait couper les cheveux, en signe de leur vocation, de venir participer aux rites. Un petit panier de fabrication soignée, était suspendu à quatre pieds du sol, au centre de la case (24), par de nombreuses ficelles tressées, attachées à la poutre faîtière. Chaque ficelle correspondait, nous explique-t-on, à un des clans (*matanggali*) de la tribu (*nggali*). Le prêtre s'asseyait sous le panier ; l'ancêtre de chaque clan était sensé descendre le long de la ficelle qui lui était affectée pour arriver dans le panier, d'où les ancêtres réunis pénétraient dans le corps du prêtre, provoquant une scène de possession interprétée à des fins divinatoires. Était-ce là une tentative de la classe des prêtres héréditaires de survivre en tant que groupe en s'arrogant ainsi, sous le patronage du Tuka, le privilège de servir d'intermédiaires nécessaires entre tout homme et ses propres ancêtres ?

Au village de Nasango, Ienileba, disciple fervent de Navosavakadua, prétendait recevoir des lettres que son maître envoyait de Rotuma. Il disait monter à la nuit sur les collines, muni d'une baïonnette où venaient se ficher les lettres du prophète. Parfois, elles lui étaient apportées dans le bec d'un oiseau. Ces frais d'imagination valurent à l'apôtre local vingt-cinq coups de latte sur les fesses, punition infligée devant la population du village réunie.

Sur ce, le Gouverneur s'aperçut que tous les fils de son enquête aboutissaient à Draunivi, village natal de Ndugumoi. Des messagers allaient et venaient pour y porter des informations sur les progrès de la tournée gubernatoriale. On apprenait que pour adhérer au mouvement, il fallait envoyer une dent de cachalot, un *tambua*, à Draunivi en demandant en échange l'envoi du Tuka. Le fils du prophète vivait d'ailleurs à Draunivi et y portait toujours le nom donné par son père : *Sunga moi muoi*, le Seigneur qui vient.

Thurston commentait la situation avec une certaine mélancolie : « La province de Ra », dit-il « rocailleuse et infertile, a toujours été la plus hostile à la colonisation. Il est impossible d'y nommer des gouverneurs indigènes pris dans le pays et dès qu'un chef de district est installé, ses administrés n'ont de cesse qu'ils aient monté une intrigue pour assurer sa perte ».

Le Gouverneur décida de mettre un terme à l'affaire et se rendit à Draunivi. Le village était vide, hormis quelques vieilles femmes. La population fut convoquée et Sir John B. Thurston les harangua en reprenant leur histoire depuis les origines, leurs guerres et l'affaire du Tuka, et concluant ainsi : « Le Tuka ou le culte de leurs ancêtres, la construction de temples païens, la mainmise sur l'autorité par les anciens prêtres païens ou leurs fils, toutes ces choses étaient incompatibles avec le culte du vrai Dieu, le maintien de l'ordre et de la bonne administration, établie par la Reine ». Et sur ces bonnes paroles, il leur donna deux mois pour se

(24) Lettre n° 58 du 12 août 1891, de Sir John B. Thurston au Colonial Office, *re* « Visit to Colo east, measures taken for the suppression of Tuka ».

préparer à quitter leur village. Ils furent déportés sur l'île de Kadavu, et établis sur des terres du Domaine de la Couronne où on leur avait construit des cases à l'avance. Le premier travail qui leur fut imposé en ce lieu d'exil fut la construction à la fois d'un bâtiment d'école et d'un temple méthodiste. Le village de Draunivi fut rasé, jusqu'aux tertres même servant de fondement aux maisons.

La dernière mention administrative de ces gens est l'accusation portée par Sir John B. Thurston (25), contre le R. P. Rougier, de la mission Mariste de Rewa, de tenter de convertir les exilés en leur promettant protection contre leurs chefs et un retour éventuel chez eux.

On a vu que certains disciples du prophète étaient encore actifs à la fin de la grande guerre. La dernière activité de Sailose Ratu se place en 1915. Une source catholique (26) nous en donne un récit piquant :

« Sailose se disait porteur d'un message céleste qu'il appelait : *« Nouveau Testament pour la prospérité de Fiji, religion n° 8*, et qui se résumait en ces mots :

L'Angleterre est vaincue ; le roi a fait sa soumission et a été dégradé par le Kaiser. Fiji n'est plus une colonie anglaise ; Fiji est aux Fijiens et doit être administré par la *Viti Kabani* (27). C'est le régime de la liberté qui commence. Toute la religion se réduit à substituer le samedi au dimanche.

Les adeptes de Sailose couraient les villages, tout barbouillés de noir, exécutaient des danses, vociféraient des chansons, buvaient du kava ; et la nuit, au milieu de vraies scènes de bacchanales, on proclamait le message. A voir les foules d'indigènes, qui entraient dans ce mouvement, on eût dit que le pays n'attendait que cela.

Le gouvernement cette fois, ne perdit pas de temps pour réprimer une agitation qui se donnait ouvertement comme une révolte. Ses principaux fauteurs furent frappés de six mois de prison. Sailosi, après s'être enfui dans les bois, tomba entre les mains de la police. Les médecins le déclarèrent atteint de folie et il fut interné à l'hospice des aliénés ».

On ne devait plus par la suite entendre parler du Tuka. Mais le prophétisme n'était pas mort. D'ailleurs les causes profondes que Sir Basil Thomson attribuait à l'affaire subsistaient. Il n'est pas sans intérêt de les rappeler :

— mépris des étrangers, mêlé de crainte en face de leur puissance matérielle ;

— regret des rites à la fois spectaculaires et secrets qui assuraient le contact avec le monde invisible ;

(25) Lettre n° 84, au Colonial Office, du 19 octobre 1893. En particulier : « To instruct semi savages to pay no heed to their chief, who is their chief only because he, in their innermost hearts, is the connecting link between them and their ancestral spirits, may on the surface seem to the zealous missionary quite right, but to the governor who has to deal with and keep in order a number of mountain tribes... ». On sait que le R. P. Rougier devait jeter le froc aux orties, se marier et devenir un des plus riches planteurs du Pacifique.

(26) BLANC (Mgr JOSEPH), *Histoire religieuse de l'archipel Fidjien*, Toulon, 1926, p. 180.

(27) Désignation du mouvement Apolosi (cf. *infra*).

— impatience à supporter l'ordre administratif imposé, l'impôt de capitulation, la justice lente et méticuleuse des blancs, l'interdiction de l'usage de la force ;

— enfin le fait de n'avoir été ni conquis par les armes, ni consulté au moment de l'acceptation de l'annexion britannique.

Ils auraient préféré, nous dit Sir Basil, leur propre état d'anarchie au meilleur gouvernement étranger. On croit entendre la phrase moderne : « Good government is no substitute for self government ».

Le mouvement Apolosi.

Nous sommes maintenant en présence d'un mouvement qui, quoique récent, est le plus mal connu. Il est difficile de savoir dans quelle mesure il se perpétue encore, dans les collines sèches derrière Nandi. Une sorte de fausse honte administrative en a fait recouvrir l'histoire d'un voile de mystère.

Mgr Blanc donne en 1926, dans son *Histoire Religieuse de l'Archipel Fidjien* (28), une première analyse du mouvement. Etant donné le peu que l'on sait de l'affaire, il vaut la peine de reprendre les quelques phrases de cette description autorisée :

« ...Les Fijiens s'agitaient à cette époque (1914-18). Une sorte de mouvement séparatiste se dessinait. Un nommé Apolosi en était le meneur hardi et intrigant. On fondait une Compagnie fidjienne, la *Viti Kabani*. C'était une émancipation qui ne semblait en vouloir qu'au commerce européen, mais pouvait, en s'affirmant davantage, donner des craintes au gouvernement de la colonie...

...Cet agitateur (Apolosi) se posait en protecteur et défenseur des intérêts de sa race. Il eut tout d'abord grand succès, en remettant en honneur les vieilles coutumes païennes. L'argent lui arrivait en abondance de tous côtés. Le gouvernement laissait faire ; il croyait qu'il n'y avait là qu'une entreprise commerciale. Mais cette entreprise jetait le désarroi dans le commerce de la colonie, et créait dans la population indigène une effervescence qui compromettait la vie du pays. Quand à Apolosi, il menait grand train avec ses amis, et dissipait les fonds de la compagnie. A la fin de 1917, le gouvernement dut s'interposer pour faire cesser le scandale. Apolosi, convaincu d'avoir tenu des propos en public, propres à fomentier la révolte, fut arrêté et envoyé à Rotuma en exil pour sept ans ».

Il s'agit donc apparemment d'un mouvement tendant au moins à une émancipation économique, à coloration néo-païenne, qui, dans une région voisine, s'organisa parallèlement à la dernière manifestation du Tuka avec Sailose Ratu. Il s'y ajoutait une protestation contre la mainmise indienne sur les meilleures terres à canne à sucre.

(28) Toulon, 1926, pp. 179 et suiv. — Cf. aussi : *Les Missions Catholiques*, 1919, p. 127.

Après sept ans d'exil, Apolosi revint et reprit son action, en insistant peut-être plus sur le côté religieux. Il se couronna, dit-on, roi de Fiji, s'attribua des pouvoirs surnaturels et prétendit assurer à ses disciples une protection totale contre la maladie. Son pouvoir provenait, disait-il, de la possession d'un coffret sacré provenant de la pirogue ayant amené à Fiji les ancêtres mythiques de la race. Lui aussi fut ouvertement accusé par l'administration, de débauche, d'inceste. Sir Harry Luke, ex-gouverneur de Fiji, le prénomma le Raspoutine du Pacifique. Comme Navosavakadua, il s'était entouré de jeunes femmes qu'il dénommait les *Leveni Ruwe*, troupeau de colombes.

Exilé à nouveau en 1930, il revint chez lui en 1940 pour bénéficier bientôt d'une nouvelle sentence l'exilant pour la troisième fois, pour dix ans. Le silence que l'on fait officiellement autour de lui est peut-être bien une des meilleurs indications sur l'importance de son rôle. Espérons qu'un jour prochain, nous disposerons sur le mouvement Apolosi de documents détaillés.

Le mouvement Kelevi.

Le fort soupçon qu'on peut avoir de la persistance actuelle du mouvement Apolosi dans l'ouest Fijien se voit corroboré par la description, parue en 1947, d'un mouvement religieux syncrétiste, récent établi sur l'île de Nakausele, aux abords de Kadavu, où avait été déportés les gens du village natal de Navosavakadua. Le nom de Kelevi est fictif, l'auteur de la description (29) ayant voulu éviter de donner les noms véritables d'individus vivants.

Le Catéchiste méthodiste du village de Kelevi décrivait ainsi la situation : « Notre église est vide. Tous les gens du village se sont tournés vers la nouvelle religion de Kelevi. En 1946, nous étions cinq à faire le culte. En 1947, il n'y en a plus que trois, mes enfants et moi ». Un autre informateur donnait les précisions suivantes : « Kelevi dit constamment dans ses sermons que l'Eglise méthodiste n'est pas la vraie Eglise... Notre dieu méthodiste est le serpent ».

Il s'agit d'un retour aux justifications mythiques du Tuka. Les magiciens de Kadavu sont dit avoir appris que Dhirikaumoli et Kausambaria, les deux petits neveux de Ndenggei, chassés par lui au-delà de l'horizon, séjournèrent en Allemagne et dans d'autres pays d'Europe, enseignant les peuples et leur donnant leur *mana*. Leur retour à Fiji serait imminent.

L'apparence extérieure de la religion nouvelle est celle d'une secte quasi chrétienne. Les réunions ont lieu dans un temple (*vale ni lotu*) sur le modèle méthodiste. Mais une sacristie permet à Kelevi d'y attirer pour la nuit les élus temporaires de son cœur.

(29) CATO (A. C.), « A new religions cult in Fiji », *Oceania*, vol. XVIII, n° 2. Sydney, décembre 1947, p. 146-156.

Un catéchisme chanté assure l'enseignement des fidèles. Le vocabulaire en est chrétien et les idées fort peu compromettantes. La prière qui remplace le Notre Père n'est pas beaucoup plus claire » :

Notre Père dans les cieux
 Tu es notre père en esprit et en chair
 Nous te demandons donc, à toi le Roi du Ciel et le Roi du Monde
 Lie nous avec ta loi dans le ciel
 Nous sommes les membres de la vie éternelle à Koroni Tambua ».

Seule l'idée du Tuka, de l'immortalité réapparaît ici, mais elle pourrait être chrétienne. Une description par un informateur d'un rite d'invocation nous permet de retrouver le lien avec le passé païen :

« Jekope alors tordit le Kava pour offrir le *i sevusevu* (offrande) devant la face des quatre vents (80). Dhirikaumoli, Kausambaria. Source de vie, Roses de vie, Kelevi le rapide, Kalinimolikula (dieu local). La fin du temps, les aigles ailés au dessous de Dieu. Voici, messieurs, un plat à Kava, c'est mon *i sevu sevu* à votre intention. Je demande que mon travail soit prêt à être établi vendredi prochain. Je crois avec tout mon cœur que les paroles de ma requête seront entendues. Soyez assez bon pour envoyer les mots de ma requête au Seigneur qui est la Source de Vie ».

Les Roses de Vie sont le nom des jeunes filles dont Kelevi s'entoure ; il en aurait rendu plusieurs enceintes, sans d'ailleurs que les parents osent porter plainte.

Kelevi est passé, sur un autre plan et par rapport à ses prédécesseurs, de la prophétie à la mise en pratique. Il tente parfois de faire revenir certains morts à la vie en leur insufflant le visage. Ses échecs sont imputés par lui à la puissance contraire de dieux (*vu*) hostiles à la chose.

Les gens du village cultivent ses champs et c'est lui qui règle leur vie quotidienne et décide de leurs occupations, même et surtout contre le gré du chef désigné. Il justifie ses privilèges et sa position d'autorité à la fois séculière et religieuse, au moyen de cette description de lui-même :

« Je suis le plus grand ministre du Christ sous le soleil. Je suis le plus grand juge du Christ sous le soleil. Je suis le plus grand sauveur du Christ sous le soleil. Je suis le plus grand maître d'école du Christ sous le soleil. Christ a approuvé et m'a désigné, pour que moi, en tant qu'homme, je fasse son travail. Mon nom est source de vie. Le premier homme à la contenir est Kelevi Nawai. Mon travail se trouve dans le vingt-et-unième chapitre du Livre des Révélations — faire que les vieilles choses disparaissent. Je ne puis lire. Je puis juger les rois du vieux monde — Dhirikaumoli, Kausambaria. Je puis appeler les esprits des ancêtres afin qu'ils viennent à moi dans ce monde pour que je les juge. J'ai quitté le Paradis pour venir ici.. J'étais au Paradis et j'ai vu que les prières offertes en ce monde ne sont pas exaucées là-bas. Elles y arrivent et sont renvoyées en ce monde.

(80) Il s'agit d'invoquer la collectivité des ancêtres aux quatre points cardinaux.

Une porte s'ouvrit à cause d'un vent froid, elles entrèrent et la porte se referma. Au paradis, je vis prier le ministre méthodiste de Nadheva, un Fijien. Je demandai à celui qui est assis sur le trône sur un océan de verre pourquoi le *mana* de sa prière était rejeté. Il répliqua : « Le ministre de Nadheva prie en disant : « Seigneur Dieu, fais que nous soyions bénis ». C'est là en réalité une demande au serpent couché à Nakauvandra d'être leur Dieu ». Voici pourquoi la prière n'était pas exaucée, prière qui devait donner vie au serpent et provoquer la mort des Fijiens... Il m'est possible de faire revenir à la vie les esprits des morts. Si un homme suit la loi de ma religion, il ne mourra pas ».

Pour le missionnaire méthodiste Cato qui publia ces documents, il ne s'agit pas d'un cas exceptionnel, mais simplement de la forme publique d'une situation existant de façon très générale : « It is not in the religious belief and practices of Kelevi, but in the abnormality of departing from the customary lip-service to the methodist church that has resulted an unusual situation at Nakausele ». Il rapporte aussi le jugement d'un ministre indigène : « Les gens ne vont pas à l'Eglise parce qu'ils ont une religion vraie, mais parce que les chefs leur disent d'y aller et leur font des reproches s'ils ne le font pas ».

Peut-on dire que tous les méthodistes fijiens rendent un culte aux ancêtres en même temps qu'ils assistent aux services dominicaux de leur confession ? On ne saurait l'affirmer de façon générale. Mais l'histoire de Fiji montre comment la christianisation fut un mouvement venu d'en haut, une décision imposée au peuple et devant laquelle il s'inclina tout en conservant, à part lui, une grande partie de ses croyances anciennes. Le fait qu'avec l'annexion britannique, le christianisme méthodiste, poursuivait pratiquement une carrière de religion d'Etat, ne pouvait que favoriser la tentation du syncrétisme, sinon celle du prophétisme militant poussé par une volonté sourde d'indépendance. La persistance des mouvements messianiques à Viti Levu tient donc en partie aux conditions de la christianisation et de la prise de possession. Mais il faut remarquer que dans ce cas au moins le messianisme n'atteignit que les groupes ayant une organisation politique et sociale peu structurée, ceux-là même qui furent à la fois convertis et administrés de force au moment de la prise de possession. L'organisation complexe des féodalités côtières et orientales sut éviter la contagion.

Certains aspects des structures religieuses, là même où elles n'étaient pas contrôlées de très près par l'aristocratie, ont favorisé la diffusion de l'enseignement des prophètes. Les tenants du Nanga, étaient dans une certaine mesure plus disposés à écouter Apolosi, dont la prédication était plus moderne, qu'à suivre Ndugumoi qui chez eux ne pouvait se prévaloir de sa fonction traditionnelle. On doit noter l'opposition entre le regroupement des gens du centre de Viti Levu derrière Navosavakadua et la structure administrative cloisonnée qu'on leur avait imposée, dispersant leurs allégeances officielles entre les provinces côtières. Anti-blanc, anti-missionnaire, anti-gouvernement, le mouvement apparaît comme une

manifestation d'union des populations montagnardes. Mais déjà il est question de Fiji comme un tout et apparaît une volonté d'autonomie totale.

Il convient de relever enfin un facteur important qui ressort clairement des études récentes de Lester et Capell (31) : l'imposition rapide et brutale, à la suite de la prise de possession britannique, d'une structure sociale théorique, qui était celle de la zone influencée par Bau. L'administration britannique, tenue par les engagements du « Deed of Cession » donnant aux Fijiens la garantie qu'ils continueraient à être gouvernés en conformité avec leurs coutumes, et poussée par la nécessité d'administrer aux moindres frais afin de permettre le remboursement par le territoire des dettes du gouvernement de Thakombau, appliqua dès le départ le principe de l'« Indirect Rule », bien avant l'Afrique, en confiant, à tous les échelons, les responsabilités à des nobles fijiens, pour la plupart issus des classes dirigeantes des principautés côtières. La mission méthodiste, elle aussi, avait partie liée, et depuis bien plus longtemps, avec l'aristocratie de Tailevu et de Lau; par l'intermédiaire de ses ministres autochtones, elle joua un rôle efficace dans le processus d'acculturation particulier au centre et à l'ouest de Viti Levu.

Par la suite, le développement de la culture de la canne à sucre, confié à des métayers hindous, rendit nécessaire le relevé des titres de propriété traditionnels pour définir sans contestation les ayants droit aux bénéfices des locations consenties aux hindous ? L'inventaire foncier établi par la « Native Lands Commission », fut interprété lui aussi en termes de la sociologie de Tailevu. Il assura définitivement la suprématie du cadre défini par le concept d'un *yavusa* (tribu), divisé en cinq ou sept *matanggali* (clans) ayant chacun une responsabilité et des prérogatives cérémonielles vis-à-vis du chef de l'ensemble. Ainsi se transforma presque entièrement, en un demi-siècle, la société originale de l'ouest fijen, beaucoup plus proche des Nouvelles Hébrides que de la Polynésie. avec ses groupes locaux (*bito*), s'intermarient suivant des cycles précis, géographiquement solidaires à l'intérieur de villages (*matavi luveni*) qui n'avaient entre eux d'autres liens que ceux d'un rituel dualiste (*nanga*) du culte des ancêtres.

Cette pression constante et sans recours pour l'effacement des cadres de leur vie sociale devait laisser un traumatisme certain dans l'esprit des intéressés. Déjà, le Tuka correspondait entre autres, chez ses tenants, à une volonté de libération vis-à-vis de l'appareil aristocratique imposé. Ce côté populaire, cet aspect démocratique du mouvement apparaît plus net à l'ouest, chez les disciples d'Apolosi, là où une aléniation économique, une spoliation indirecte sur le plan foncier, s'était ajouté à ce qui

(31) Cf. CAPELL (A.) et LESTER (R. H.), « Kinship in Fiji », *Oceania*, vol. XV, n° 3, p. 171-200 ; vol. XVI, n° 2, p. 108-143 ; vol. XVI, n° 3, p. 234-253 ; vol. XVI, n° 4, p. 296-318. Sydney, 1945-46.

LESTER (R. H.), « Kava drinking in Viti Levu », *Oceania*, vol. XII, n° 2 et 3, p. 97-121, 226-254. Sydney, 1941-42.

était éprouvé comme une double oppression politique, la britannique et celle de l'aristocratie orientale. Le quant à soi, la résistance au jour le jour étaient difficile à ces Fijiens, dominés non tant par des administrateurs européens dont l'influence n'aurait été qu'indirecte, mais par des gens de leur sang travaillant consciemment, par une action intense, efficace et quotidienne, à la destruction des valeurs sociales des nouveaux sujets que leur avait procuré l'annexion de l'archipel par le gouvernement de sa Majesté.

Par contre le mouvement de Kelevi, malgré une répression policière, est resté très localisé, sans ambitions politiques, sans manifestations nationalistes. Il ne conserve apparemment que la référence à la mythologie ancienne et l'opposition à la direction européenne méthodiste de la vie religieuse collective. Il y a peut être là le signe que les revendications contemporaines tendront à ne plus être totales, et à se placer sur un plan politique plus classique.

Jean GUIART,
Directeur d'Etudes,
Ecole Pratique des Hautes Etudes
Ethnologue de l'Institut Français d'Océanie.
 (ORSTOM).

MESSIANISME EN AFRIQUE DU SUD

DES 1902 Maurice Leenhardt prévoyait l'importance que pouvaient avoir les Eglises dissidentes africaines en Afrique du Sud et il y consacrait un ouvrage : Le Mouvement Ethiopien au Sud de l'Afrique de 1896 à 1899. En pleine période de la Guerre des Boers son étude le menait à conclure que : « la question au Sud de l'Afrique n'est pas de savoir qui prédominera de l'afrikander ou de l'anglais, mais comment vivront blancs et noirs », (p. 109). Cette question reste actuelle, et, dans le cadre de la réponse choisie par le Gouvernement blanc dirigeant : la séparation des races, on voit se multiplier des Eglises africaines, qui se veulent indépendantes des Eglises missionnaires des blancs. Deux types se distinguent : les Eglises Ethiopiennes et les Eglises Sionistes, toutes deux influencées par l'enseignement des Missions Protestantes qui dominent en Afrique du Sud où le Catholicisme n'atteint qu'une petite minorité.

Les Eglises Ethiopiennes ont un but nettement nationaliste : « l'Afrique aux Africains » ; elles cherchent à réaliser ce vœu en fondant une Eglise Africaine indépendante sur la base de l'ancienne Eglise Copte Abyssinienne, reposant ainsi sur un statut ne dépendant pas de l'arrivée des missionnaires blancs. Cependant, paradoxalement, l'enseignement de ces Eglises Ethiopiennes, ainsi que leur cadre, demeure très proche de ceux des Missions Protestantes et Anglicanes dont elles se sont séparées.

Les Eglises Sionistes par contre, sans être explicitement nationalistes, témoignent d'une forte influence traditionaliste bantoue, dans leur cadre comme dans leur enseignement, et ce sont celles-ci qui assument des formes messianiques et millénaristes, comme en témoigne le choix du nom « Sioniste », qui se réfère au Mont de Sion, pris comme emblème à la libération et de l'établissement d'une Citée Sacrée : la Nouvelle Jérusalem. C'est donc seulement des Eglises de type sioniste qu'il s'agira dans cette étude.

Introduction : Perspective Africaine.

Après l'admirable livre de Sundkler : *Bantu Prophets in South Africa* (1), dans lequel il nous donne aussi bien une description riche d'une longue expérience africaine qu'une analyse serrée de ce phénomène si répandu actuellement en Afrique, que peut-on ajouter au chapitre du messianisme bantou ? Pas grand chose sinon quelques variations locales ou des descriptions sur le même thème. Cependant, si nous croyons possible de prolonger ces recherches, c'est que nous avons eu l'occasion de pénétrer en profondeur, dans des conditions très différentes, à l'intérieur de certaines des Eglises Sionistes déjà fortement structurées, dont le Chef-Sacré est de la deuxième génération, et que nous pensons pouvoir qualifier de Théocratie Charismatique. Nous comptons les aborder dans la perspective des dynamismes sociaux en effervescence dans ces Cités Sacrées, ce qui nous permettra, nous l'espérons, de mieux comprendre la variété et la richesse nuancée de l'expérience synchrétique vécue par le croyant bantou, dont la pensée n'est pas régie par les postulats de notre logique aristotélicienne à tiers exclus, et qui vit dans une société non seulement multi-raciale, mais encore à multiples structures sociales superposées. Et nous soulèverons tout de suite l'unique perspective que nous contestons dans la magnifique œuvre de Sundkler : celui-ci a interprété dans les cadres de notre logique et de la tradition chrétienne européenne la nature même du Prophète Sioniste et du Messianisme bantou, ce qui l'a conduit à voir le Prophète Sioniste comme étant essentiellement une Incarnation du Christ. Il démontre, d'ailleurs, avec des textes très précis, la formulation africaine de cette conception. Nous retiendrons ces textes, et d'autres encore tout aussi convaincants. Mais nous replacerons dans la perspective traditionnelle bantoue les affirmations qui prêtent au Prophète Sioniste les attributs du Christ, ou même parfois du Dieu Créateur : elles se réfèrent à une réalité mythique au delà des circonscriptions de la raison et de la logique où se rejoignent, selon la tradition religieuse africaine, les « Médiateurs de Vie » et les « Donneurs Suprêmes de Vie ».

Et tandis que la notion de Christ se situe sur le plan du « Salut par la Grâce » au moyen du « Sacrifice de la Personne du Christ », la notion de prophète Sioniste africain fait appel au thème du « Donneur de Vie » par la « Médiation », l'« Intercession » et la « Force privilégiée » du Prophète. On nous objectera que les deux séries de thèmes sont équivalentes que le salut par la Grâce mène à la Vie et que c'est par la Médiation et l'Intercession du Christ qu'elle nous est accordée... Mais, tout en laissant ces discussions au domaine propre de la théologie, l'établissement de cette distinction nous semble indispensable dès le début de notre étude, et c'est

(1) Le livre de Sundkler, paru en 1948 au Lutterworth Press à Londres, a donné lieu à une traduction à paraître prochainement. De cet ouvrage si important pour les études messianiques, les lecteurs français auront pu déjà prendre connaissance par le résumé présenté par Georges Balandier dans *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, présentation retenue par G. B. pour « donner un système de référence » (p. 421) aux messianismes Ba-Kongo étudiés par lui-même.

au moyen même d'une analyse sociologique des mouvements sionistes, que nous aboutirons à en voir l'importance ainsi que le caractère divergent. Ce qui nous amènera, en conclusion, à considérer de quelle manière le terme « messianisme » est applicable aux Eglises Sionistes sud-africaines.

Nous évoquerons d'abord un exemple concret : celui d'un Christ noir (évoqué par plusieurs de nos informateurs¹), qui semblerait montrer que ces mouvements ont besoin de voir apparaître le Christ à leur image. — Il y a une vingtaine d'années, un des plus puissants prophètes de l'Afrique du Sud, X, auquel on s'adressait couramment dans les prières en l'appelant « Dieu X », baptisa son fils « Jésus-Christ », et après quelques années annonça une vision lui ordonnant de mettre à mort son fils ; celui-ci ressusciterait alors le troisième jour. Ainsi fut fait lors d'un Festival à la Cité Sacrée et les fidèles attendirent en vain le miracle merveilleux de cette résurrection. Puis il fut annoncé qu'il aurait lieu la troisième semaine ; puis ce fut le troisième mois, la troisième année... et l'incident tomba dans l'oubli. D'autres miracles, plus efficaces, de guérison, vinrent le remplacer, et l'Eglise ne s'en porta pas plus mal ; au contraire elle s'étend avec une rapidité surprenante, et les pouvoirs surnaturels de son Prophète continuent à être loués. Comment comprendre cela ? Le salut de l'Eglise ou des croyants se trouvait-il bien effectivement en cause ? Ou cette apparition, puis disparition et réapparition de « Jésus-Christ », ne répondait-elle pas plutôt à un besoin de renforcer la puissance de l'Eglise par un événement spectaculaire et surnaturel ?

Nous pensons accéder ici à une des notions qui prédominent dans le sionisme : il s'agit toujours de force, de vie, que l'on cherche à augmenter, bien plus que de salut. Or nous savons, depuis la lucide mise en perspective de la « Philosophie Bantoue » du R. P. Tempels — généralement admise aussi bien par les Africains que par les africanistes — qu'il s'agit ici d'une caractéristique dominant toute l'ontologie bantoue, qui ne disparaîtra guère dans les croyances des Sionistes, mais qui, au contraire donne sa signification à toute la scène, mais en étant formulée en termes nouveaux. Et de là découle, nous le verrons, l'importance magistrale accordée au Prophète-Guérisseur, « Donneur de Vie ».

Une des Eglises sionistes a comme emblème, porté par tout fidèle, une étoile à cinq branches ; interrogés sur sa signification, fidèles et prédicateurs répondent indifféremment :

— « C'est l'Etoile de David, et cela signifie que ceux qui la portent sont de la famille de David : « Je suis le rejeton et la postérité de David, l'étoile brillante du Matin » (*Apocalypse*, 22 : 16 et 17) ».

— « C'est l'emblème de la première Eglise établie par Jean-Baptiste ; « elle est encore petite mais ses œuvres sont grandes, et toutes les autres Eglises se rallieront à celle-ci ».

— « C'est la Grande Etoile qui viendra amener la lumière au Monde ». Et nous voici, dans un contexte tout-à-fait biblique, en face du multi-

symbolisme bantou, par lequel les symboles s'emboîtent les uns dans les autres, s'enchaînent et s'appellent selon un mode qui n'a rien à voir avec le principe du tiers exclus, mais qui relève d'une dialectique existentielle à base de complémentarité antagoniste qui pénètre tout le vécu du Bantou comme aussi tout son enseignement initiatique.

Nous jugeons utile, au point de départ, de poser le problème du messianisme dans son contexte proprement africain, en soulignant ces deux caractéristiques :

— une ontologie selon laquelle l'être est une « force » qui peut augmenter ou diminuer (voir R. P. Tempels, *La philosophie Bantoue*) ;

— le multi-symbolisme à base dialectique qui pénètre toute la vie et la pensée bantoue.

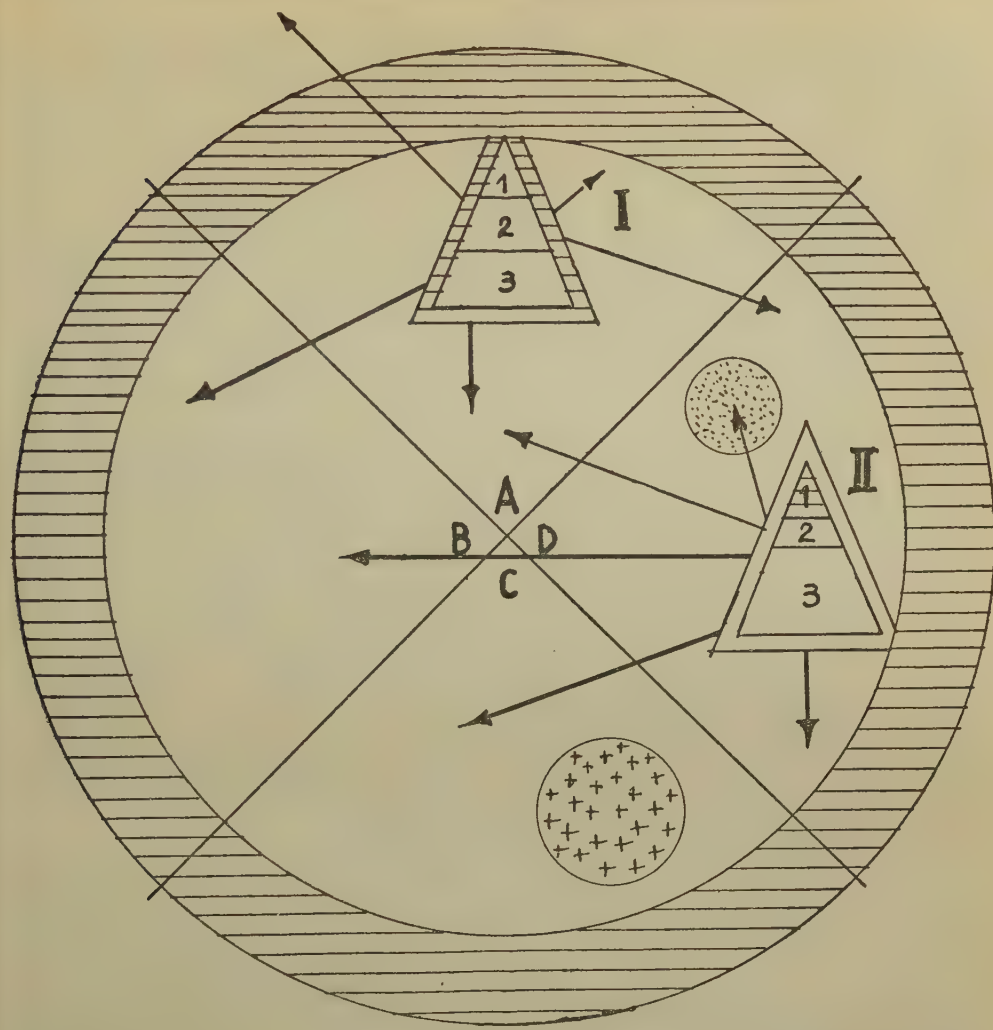
Et nous ne serons alors pas étonnés des survivances de croyances traditionnelles que l'on retrouve partout dans les Eglises Sionistes : elles constituent la trame de ces Eglises, sur laquelle se trouve tissées plus ou moins solidement les croyances et pratiques chrétiennes. Il est évident que le tissu ainsi constitué n'aura nullement l'apparence d'un tissu à trame européenne et chaîne chrétienne. Car on peut considérer que toute religion repose sur une trame constituée par la structure de la société dans laquelle cette religion apparaît, les représentations et observances religieuses formant alors la chaîne du tissu. Dans le cas des Eglises Sionistes, la trame initiale est elle-même constituée par des fibres d'une société actuellement en voie de destruction ; tantôt la chaîne des croyances religieuses se trouve soutenu par une trame solide provenant de l'ancienne société traditionnelle structurée et tantôt elle se trouve reposer sur une trame amincie, ou encore sur une troisième, plus ou moins épaisse, à couleur occidentale. De là le jeu infini de couleurs et d'épaisseurs qui s'offre à notre regard lorsque nous abordons ces mouvements messianiques ; et c'est à nous de tenir compte non seulement de l'épaisseur de la matière, mais encore de sa couleur.

Le terrain de Recherche.

L'Afrique du Sud, bien plus encore que les autres territoires africains, connaît actuellement un jaillissement de mouvements prophétiques et messianiques qualifiés au début de « Séparatistes » car ils se séparaient des Eglises Missionnaires, mais qui se scindent de plus en plus entre eux, prenant parfois un aspect nationaliste. En 1948, Sundkler en signalait 800 ; en 1954, lors de notre enquête, le chiffre officiel atteignait 1.286, comprenant 761.000 membres. Ces Eglises nous offrent, dans la situation actuelle, la mesure la plus sensible de l'acculturation, en canalisant, comme elles le font, pratiquement toutes les puissances de « leaderance » refoulée dans les autres domaines de la vie des noirs d'Afrique du Sud, par le contexte raciste de la société blanche dirigeante.

Nous nous proposons, de montrer d'une part comment les mouvements

SCHEMA DE L'INSERTION DE DEUX THEOCRATIES CHARISMATIQUES SIONISTES DANS LA SOCIETE SUD-AFRICAINE MULTI-RACIALE



1955 : POPULATION DES SOCIÉTÉS

- A : TRANSVAAL
- B : ÉTAT LIBRE D'ORANGE
- C : CAP DE BONNE ESPÉRANCE
- D : NATAL

	Blanche	2.800.000
	Bantoue	9.150.000
	Métisse	1.250.000
	Asiatique	400.000

I : CITÉ SACRÉE DE MORIA :
Z. C. C. ZION CHRISTIAN CHURCH
Cadre moderne occidental

II : CITÉ SACRÉE D'EKUPHAKAMENI :
NAZARETHA
Cadre traditionnel zoulou

- 1 : Saint-Chef
- 2 : Conseillers
- 3 : Fidèles

sionistes surgissent de la superposition de la religion chrétienne à la base traditionnelle bantoue, et d'autre part combien la société sud-africaine — actuellement en voie de destruction au niveau de ces sociétés traditionnelles et fortement structurée au niveau de la société blanche (les deux groupes étant toujours considérés comme deux sociétés séparées) — appelle l'apparition de ces mouvements messianiques qui s'installent comme une troisième société globale ayant tous les caractères d'une Théocratie-Charismatique et formant des îlots-refuge séparés dans le temps et l'espace du chaos des sociétés traditionnelles en voie d'effritement et du mur qui entoure et protège la société blanche qui les englobe. (Nous avons essayé d'exprimer par notre schéma, la situation en même temps séparée et liée de ces trois sociétés, chacune en un sens indépendante et « globale », tout en formant une partie de la société sud-africaine multi-raciale).

C'est ainsi que le problème nous apparaît, à partir d'une connaissance intime de l'enseignement des Missions Protestantes en Afrique du Sud, de recherches portant sur les cultes traditionnels des Bantous du Sud-Est, de notre initiation aux groupements féminins Venda et Tsonga et plus particulièrement d'informations recueillies lors d'une enquête poursuivie en 1954 parmi un certain nombre d'Eglises sionistes, notamment :

- The Zion City Apostolic Church of South Africa ;
- The Zion City Apostolic Paulus Church in South Africa ;
- The Zion Station Apostolic Church of South Africa ;
- The Zion Revelation Church of South Africa ;
- Zion Christian Church (Z.C.C.) ;
- Nazaretha.

Les deux dernières Eglises, qui présentent une situation analogue mais inverse, nous serviront d'exemples principaux :

— Zion Christian Church est actuellement scindée en deux, à la suite des disputes entre les frères à la mort du fondateur en 1948. Selon la décision des tribunaux blancs appelés à régler ces disputes, le frère cadet hérita de la maison de son père et de la moitié de la propriété, où il continue l'œuvre de son Père sous le nom de Bishop Joseph Lekganyane, tandis que son frère aîné, le Rév. Edward Lekganyane, installé sur l'autre moitié, est Chef-sacré d'une des Eglises les plus puissantes de l'Afrique du Sud. Nous avons ici d'une part un exemple très typique des divisions qui ont lieu à partir d'une Eglise, et de la manière assez courante selon laquelle elles se produisent ; d'autre part un bon exemple d'une des tendances du sionisme : moderniser et occidentaliser le cadre matériel et extérieur (vêtements, moyen de transport, musique, habitations), tandis que le contenu de la religion reste influencé surtout par les traditions magico-religieuses bantoues.

— Nous rencontrons par contre dans l'Eglise Nazaretha un exemple parfait de la tendance inverse : restaurer la structure traditionnelle tout en ayant changé le contenu des croyances, gardant une grande pureté dans l'enseignement biblique tout en le réinstallant dans un cadre proprement bantou.

Notons encore que la Z.C.C., d'apparence moderne et occidentale, est dirigée par un homme semi-lettré, tandis que l'Eglise des Nazaretha, structurée d'après les cadres de l'ancienne société zouloue, est actuellement dirigée par le Rév. J.G. Shembe, licencié d'une des Universités sud-africaines, ancien vice-principal d'un grand lycée de jeunes gens bantous.

Il est cependant intéressant et curieux de noter que, dans ces deux cas qui se présentent comme deux pôles limites, le résultat est le même : une nouvelle société globale, fortement structurée, s'est constituée au sein même de la société traditionnelle détruite, et elle prend dans le cas des deux Eglises considérées (comme aussi à une moindre échelle dans les autres Eglises étudiées), la forme d'une théocratie menée par un chef charismatique, chef spirituel et chef terrestre, quasi déifié (du moins d'après les normes occidentales). Ces deux mouvements présentent également l'analogie d'être l'une et l'autre dirigés par un chef charismatique de la seconde génération, fils du fondateur décédé. Nous sommes donc déjà au niveau d'une société qui a eu le temps de s'installer dans des traditions, de revendiquer un passé et de se structurer. Ceci est d'autant plus intéressant dans le cas des sociétés africaines que celles-ci accordent une importance considérable à la tradition et à la participation des ancêtres à la vie quotidienne de leurs descendants. L'Eglise actuelle se trouve renforcée dans ses œuvres et ses actes par l'esprit du fondateur défunt, Père et Ancêtre : par exemple, pour procéder aux guérisons, les Prophètes et Prédicateurs de l'Eglise Nazaretha emploient des tissus qui ont touché le corps du fondateur, le grand Prophète Isaiah Shembe ; son fils le Rév. J. G. Shembe prie des nuits entière près du tombeau de son père afin de s'imprégner de puissance, et il reçoit en vision des textes entiers de cantiques, qui descendent « écrits sur un tableau noir » ; c'est pourquoi leur recueil de cantique : « Izihlabelo Zamanazaretha » contient, à côté de cantiques signés par le père durant sa vie et d'autres composés par son fils, certains cantiques signés du nom de Isaiah Shembe, mais portant une date postérieure à sa mort. Nous verrons que, de même, dans l'Eglise de Edward Lekganyana, les Prophètes et Guérisseurs emploient une variété d'objets, béni par le Chef-Sacré, et détenant ainsi des pouvoirs de guérison.

Enfin, les deux Eglises furent fondées presque à la même époque : Isaiah Shembe créait en 1911 son Eglise Narzaretha au Natal parmi les Zoulous, tandis qu'en 1912 Ignatius Lekganyane quittait la Mission de l'Eglise Libre d'Ecosse (Free Church of Scotland) pour établir, dans un territoire tribal Pedi au Nord du Transvaal, le Zion Christian Church (Z.C.C.). Elles ont actuellement un rayonnement quasi-analogue, soutenu par un nombre de fidèles que nous estimions très approximativement aux environs de 80.000 pour chacune en 1954. En l'absence de toute statistique il est difficile de s'arrêter à un chiffre quelconque ; lors de notre enquête en 1954 nous avons estimé à 20.000-30.000 le nombre de fidèles présents dans chacune des Cités Sacrées lors des Festivals : il s'agit cependant d'une population sans cesse fluctuante, des fidèles arrivent, d'autres repartent, mais la population semble se stabiliser autour

de ce nombre, du moins pour les jours les plus importants. Nous avons admis, sur la base des conseils convergents de divers informateurs, que ce chiffre représente environ le tiers du nombre total des fidèles, disséminés sur une très grande surface (voir schéma). Et nous arrivons ainsi à fixer autour de 80.000 le nombre de fidèles pour chacune de ces Eglises et pour l'année 1954, mais il ne s'agit naturellement que d'un ordre de grandeur et non d'une estimation scientifique rigoureuse. Quoi qu'il en soit, un fait est certain : toutes deux vont sans cesse en s'accroissant. D'après Sundkler elles comptaient (pp. 132-133) :

Pour le Z.C.C. :	1925.....	926 ;	1942.....	28.000
Pour le Nazareth :	1935.....	30.000 ;	1948.....	50.000

Et nous sommes tout naturellement amenés à nous demander en quoi ces Eglises, maintenant bien enracinées dans leur Cité Sacrée et dont le Chef a hérité sa vocation, diffèrent des groupes organisés par le Prophète Instigateur. Or, semble-t-il, l'élément prophétique domine dans le premier cycle de l'Eglise avec l'émergence du Prophète Instigateur guidé par ses visions, rêves et présages ; par contre, lorsque l'Eglise a pu acquérir des terres, et surtout dans le cas des Eglises héritées, l'aspect prophétique tend à disparaître au profit de l'établissement d'une Théocratie ; et en choisissant plus particulièrement comme exemples ces deux Eglises, c'est l'aspect d'un Messianisme déjà installé dans son « Royaume des Justes », modèle de pureté religieuse et de justice sociale, que nous chercherons à mettre en évidence.

Nous aurons l'occasion de voir que l'établissement des Théocraties Charismatiques ne fait que réactualiser, sur une base différente, une structure déjà présente dans les Sociétés Traditionnelles, où le Roi est en même temps Prêtre et incarnation des Dieux sur terre. Cependant, si ce dernier aspect demeure atténué dans les Sociétés Traditionnelles — ce qui nous fait hésiter à les classer parmi les Théocraties Charismatiques —, il se trouve renforcé, dans le cas des Eglises Sionistes, par l'origine proprement prophétique et messianique du fondateur.

Mais, dans les Théocraties Charismatiques, le Roi-Prêtre-Dieu détient en principe tous les pouvoirs ; par contre, nous allons voir que le Chef de ces Eglises, tout en étant considéré par ses fidèles comme l'Unique Chef et Prophète Sacré, est en fait soumis au contrôle d'une certaine élite : ses douze Conseillers (2), qui, tout comme dans le cas des Royaumes Bantous, maintiennent un équilibre du pouvoir, réduisant même parfois le Prophète à n'être qu'un « homme de paille ». Nous nous demandons cependant si ce problème n'est pas au cœur de toute Théocratie Charismatique, et l'exemple d'Akhénaton en Egypte nous montre bien qu'un chef charismatique qui désire être tout-puissant et qui ne collabore pas avec le clergé établi, se trouvera renversé par ce dernier.

(2) Les royaumes bantous avaient traditionnellement des conseillers ; le nombre de ces derniers est fixé à 12 dans les Eglises que nous étudions, par suite de l'influence de la Bible.

Nous proposons d'illustrer ce fait par une présentation des tensions et conflits que notre présence dans les Cités Sacrées déclencha. Cette façon de procéder tout en suggérant une réponse à certaines difficultés méthodologiques, est la seule façon de saisir le véritable dynamisme social : n'oublions pas que ces Eglises n'ont pas de dogmes ni de canons pré-établis, régissant tous les aspects de leurs croyances, mais que ces cadres sont en voie de création, de sorte que les pouvoirs (il faudrait parler plutôt de « forces ») sont mobiles, fluctuants et en plein jaillissement spontané. Il ne nous reste donc plus qu'à les appréhender au travers du vécu ; nous sommes ainsi amenés, par la nature même de notre matériel, à étudier pour commencer les « réalités » (selon le terme de Gabriel Le Bras) (3), pour tenter d'accéder ensuite aux « structures théoriques ».



Dynamique Sociale.

Il est actuellement couramment admis que le chercheur perturbe son champ d'observation par sa simple présence. Cependant, en sociologie, cette perturbation peut constituer elle-même une sorte d'expérimentation. En racontant nos expériences faites sur le terrain, en 1954, lorsque nous avons étudié les Eglises Sionistes, nous souhaitons montrer comment cette présence perturbatrice de l'observateur sert souvent à mettre en évidence des tensions sous-jacentes à la structure de la société observée, qui ne seraient pas apparues autrement, et à révéler le relief véritable de la morphologie du champ considéré.

Et lorsque, dans l'étude d'un phénomène particulier et seulement dans l'étude de ce phénomène, la présence de l'observateur provoque la même réaction à plusieurs reprises, nous ne sommes pas en face d'un caractère accidentel, mais d'une réaction inhérente à la structure même que nous voulons observer.

Telle fut notre conclusion lorsque notre présence dans trois des Cités Sacrées sionistes aboutit au même résultat de méfiance et de quasi-expulsion, à partir d'une première apparente gentillesse et de bons rapports initiaux, tandis que, dans le cas de nos études des religions traditionnelles, les réactions avaient toujours été inverses :

- méfiance et étonnement au premier abord ;
- détente progressive au fur et à mesure que l'on apprend à nous connaître et que nous approfondissons nos connaissances ;
- finalement, possibilité d'intégration, d'identification et d'initiation, car « o nwana wa hina » — « tu es notre enfant ».

(3) G. LE BRAS, « l'Explication en Sociologie Religieuse », *Cahiers internationaux de sociologie* vol. XXI, p. 56.

« J'arrive à la Cité Sacrée du Prophète Z... (4) en pleine période du Festival bi-annuel, qui réunit à la Cité Sacrée des milliers de fidèles venu de tous les coins de l'Afrique du Sud afin de renforcer et renouveler leur vie en participant aux fêtes, cultes, prières, danses et séances de guérison auprès de leur Saint-Chef. Je m'engage dans l'Allée Sacrée qui traverse la Cité, passant devant l'immense Temple construit pour recevoir 10.000 personnes ; un fidèle accourt pour me dire de me déchausser : nul ne doit marcher chaussé dans l'Allée Sacrée. J'obéis et, arrivée au bout de l'allée, je vois un vieux patriarche, au visage bon et serein, vêtu d'une grande soutane blanche, qui vient me dire que puisque je suis blanche, je peux me chauffer. Je lui réponds que dans la Cité Sacrée j'observerai les lois de son Eglise, et nous établissons des rapports cordiaux ; il se révèle être le Conseiller chargé de maintenir l'ordre dans la Cité — ancien Conseiller du fondateur de l'Eglise et actuellement très influent. Il me dit néanmoins que la permission du Saint-Chef était nécessaire pour que je puisse être présente dans la Cité Sacrée, et très aimablement il m'invite à revenir le lendemain matin avec une lettre pour le Saint-Chef qu'il se chargerait de transmettre. J'écris donc au Saint-Chef pour lui demander de m'accorder un entretien, en lui expliquant brièvement l'orientation de mes recherches, le sachant par sa formation, apte à les comprendre. Le Rév. N..., qui s'était chargé de ma lettre, revient me dire qu'il a l'autorisation de me donner des renseignements sur l'Eglise et qu'il répondra à mes questions. Il charge ensuite un jeune prédicateur de me faire visiter la Cité Sacrée, et m'invite à assister le lendemain matin à sept heures au culte du matin.

Mais je dois bientôt découvrir que ce chaleureux accueil, tout en m'ayant procuré des informations « officielles » sur l'Eglise, va en fait gêner ma véritable enquête. Et lorsque, au culte, je m'identifie aux croyants, en ignorant la chaise placée devant toute l'Assemblée à mon intention et en prenant place sur une natte parmi les jeunes filles — ce qui me permet de lier conversation avec elles et d'être admise par les croyants comme une des leurs (ce qui ne les étonne nullement, étant donné la renommée de leur Prophète et le fait que plusieurs Indous se sont convertis à leurs croyances), je vois se dresser devant moi le visage méfiant du Rév. N..., qui s'était si gentiment chargé de me renseigner : Que se passe-t-il ? Est-ce que je mets en doute sa parole ? Si non, pourquoi questionner d'autres personnes ? Lui seul est autorisé à me renseigner.

Et au fur et à mesure que mes contacts dans la Cité Sacrée se multiplient et que j'assiste à tous les rites, la méfiance diminue de la part des fidèles, qui m'intègrent très amicalement, et augmente au niveau des Conseillers. Un matin je suis appelé par le Rév. N... : la décision du Prophète ne suffit pas et les douze Conseillers doivent se réunir pour considérer ma demande ; on me donnera une réponse demain — ce qui

(4) Nous respectons l'anonymat pour des raisons évidentes.

élimine ma présence pour la journée ! Le lendemain, les Conseillers ne se sont pas encore réunis (ce que j'interprète comme une incapacité de résoudre le dilemme). On me demande alors si j'ai un permis de l'Administrateur blanc pour séjourner dans la Cité. Ne l'ayant pas, je dois parcourir plusieurs dizaines de miles, seulement pour apprendre qu'un permis n'est nullement obligatoire !

Une rencontre fortuite avec le Saint-Chef me vaut d'apprendre qu'il n'a jamais reçu ma lettre ; et, après l'avoir vu acclamé le matin même par la foule qui, prosternée devant lui, criait à son apparition : « Il est Saint » et versait des cadeaux de tout ordre à ses pieds, j'entends cet homme, l'air las, me dire :

« Moi, je vous autorise à assister à toutes nos cérémonies et à mener votre enquête comme vous le désirez. Sachez néanmoins que je ne suis qu'un « homme de paille » (en anglais : « figure-head ») ; les Conseillers qui vivaient auprès de mon Père détiennent le véritable pouvoir et contrôlent tout. Pour ma part, je vous autorise à venir samedi soir à notre Culte de la Sainte Cène, qui a lieu à dix heures du soir dans le Temple ». Et il passe portant sur ses épaules le poids de sa lourde responsabilité envers les hommes et envers Dieu. J'ai l'impression d'avoir rencontré un homme profondément sincère — pris entre, d'une part les exigences d'une Eglise établie par son Père, le Grand Prophète, et répondant aux besoins de milliers de fidèles, et d'autre part son éducation qui l'a conduit à participer à un autre monde et qui le rend cependant d'autant plus responsable envers cette Eglise, ces fidèles pour lesquels il demeure le seul Messie — Saint-Chef et Transmetteur de Vie.

Et tandis que ces paroles auraient pu ne masquer qu'une dérobade, les événements qui s'ensuivent en démontrent la sincérité. Je fais part au Rév. N... de l'autorisation obtenue pour assister au culte de la Sainte Cène ; cependant ce soir même, au milieu des prières du soir auxquelles le Saint-Chef n'assiste pas ce soir-là, le Rév. N... m'oblige à sortir du Temple, en disant : « Ne sais-tu pas qu'il y a dans ce pays une loi qui interdit aux noirs et aux blancs d'être sous le même toit le soir ? ». Toutes mes objections portant sur ma discussion avec l'Administrateur blanc et l'autorisation du Saint-Chef ne servent à rien, et je suis obligée d'attendre une heure sur la route — zone neutre — la voiture qui doit passer me chercher après le culte. Se sentant néanmoins responsable de mon sort, le Rév. N... monte vaillamment la garde auprès de moi. Ainsi les lois d'« apartheid » d'un pays raciste dirigé par des blancs, sont appliquées ce soir là avec rigueur par un noir à l'encontre d'une blanche.

Le lendemain, un gardien est posté au portail pour m'interdire l'accès à la Cité Sacrée. Il applique sa consigne également à l'égard d'un jeune homme blanc, venu pour enregistrer la musique de l'Eglise, et seule l'intervention du frère du Saint-Chef nous rouvre le passage.

Je sens une hostilité à mon égard, mais cette fois-ci de la part des passants, dont l'accueil a été jusqu'ici amical et chaleureux. Tandis qu'un jeune secrétaire lettré me donne des informations, assis sur le porche de son bureau dans la Cité Sacrée, un ouvrier qui coupe des arbres à quelques pas de là chantonne des paroles menaçantes en brandissant sa hache dans notre direction ; je sens mon informateur de plus en plus

gêné, lorsque, tout-à-coup, l'ouvrier crie d'une voix et d'un geste menaçant : « Ne savez-vous pas que les Conseillers nous ont interdit de parler avec elle ? ». Et le jeune secrétaire, en me disant de ne pas me risquer à venir au Culte de la Sainte Cène qui doit avoir lieu cette nuit là, ajoute : « Nos gens sont fanatiques ; l'an dernier ils ont lapidé un maçon qui avait prononcé une critique au sujet de notre Eglise. L'ennui est que nous sommes menés par des Conseillers qui sont des vieillards illettrés, et les jeunes, instruits, se heurtent constamment à eux ».

Malgré l'autorisation du Saint-Chef, je ne viens pas au culte de la Sainte Cène. Le lendemain, un dimanche, accompagné du frère du Prophète, j'assiste aux cultes et danses, mais la police blanche est là pour me surveiller (5). J'apprend, que c'est sur la demande des Conseillers et en particulier du Rév. N... que celle-ci est venue enquêter à mon sujet, mais tout en me surveillant, elle n'ose pas m'interpeller, bien que le frère du Saint-Chef, m'ayant amicalement prévenu de la présence et des intentions de la police, lui dise en passant : « Voici celle que vous cherchez ».

Quelques jours plus tard je prends congé du Rév. N... en lui disant combien sa méfiance m'attriste. Ce fut très émouvant : redevenu le vieux patriarcal au visage de bonté, mais ébranlé dans sa sérénité, il me dit : « Nous t'aimons bien. Mais comprends, nous avons peur de tout. Nous ne savons où nous en sommes avec les lois des blancs ».

Une succession d'événements analogues, dont nous vous épargnons les détails, se déroula à la Cité Sacrée de l'Evêque C... Mais cette fois-ci, après m'avoir chaleureusement accueillie en personne, il tint une réunion avec ses Conseillers et en sortit convaincu que je devais être un agent secret du Gouvernement Sud-Africain. Dans un troisième cas, les Conseillers, n'ayant même pas transmis ma lettre de présentation à leur Prophète et Chef-Sacré, me répondaient par une lettre très officielle, portant la signature du Prophète (nous avons la preuve qu'il était à l'époque dans un autre centre à plusieurs centaines de kilomètres de distance) : « Nous désapprouvons formellement que vous preniez des « nouvelles » ou des photos de notre Eglise ; nous sommes un peuple paisible et nous ne désirons ni intervention de l'extérieur ni publicité » (6). J'ajoute que par la suite j'eus l'occasion d'assister à plusieurs cérémonies de cette Eglise dans les branches locales et aussi dans la Cité Sacrée ; cependant l'attitude des Conseillers, et seulement la leur, demeura hostile.

*
* * *

Si nous nous sommes permis d'exposer ainsi notre carnet de notes, c'est parce qu'il révèle le dynamisme des tensions et conflits dans ces

(5) Le fait même de s'intéresser à un groupe racial autre que le sien semblait peut-être suspect du point de vue politique aux autorités officielles.

(6) Ils avaient été traumatisés trois mois auparavant par un reportage paru dans une revue à grand tirage. Ils avaient même demandé des dommages et intérêts à cette revue, et le procès était en cours lors de notre enquête.

Royaumes Sacrés, mettant en évidence le visage des véritables détenteurs de pouvoir, généralement voilé par l'auréole de gloire qui entoure le Saint-Chef :

— d'une part opposition et tension entre le Saint-Chef considéré comme tout-puissant par ses fidèles, mais qui souvent ne fait figure que d'homme de paille en face des vieux Conseillers, médiateurs entre son peuple et lui, et qui n'hésitent pas à interpréter ce rôle à l'insu du Chef : par exemple, ils ne transmettent pas les lettres, décident entre eux de refuser à quelqu'un l'accès de la Cité et arrivent à diriger l'opinion publique ;

— d'autre part, conflits entre les aspirations des jeunes, instruits, et des vieux, illettrés ; cette structure coïncide avec la première lorsque le Saint-Chef est un jeune héritier instruit, ayant affaire avec les anciens Conseillers de son Père.

Nous eumes l'occasion de noter que, tandis que les foules s'agenouillaient à l'apparition du Saint-Chef en criant : « Il est Saint », les Conseillers-Patriarches restaient debout silencieusement. Ceci évoqua pour nous une remarque faite par l'ex-secrétaire d'une autre Eglise : « les Conseillers savent que A... n'est qu'un Grand Docteur et non pas un prêtre, mais ils n'osent le dire ». Et le Père de A..., fondateur de l'Eglise, aurait dit à sa mort : « Retournez tous à vos Eglises. Ceci n'est pas une Religion. Je n'étais qu'un grand Docteur ». Ce qui n'empêche pas le fils de continuer le travail, nanti des mêmes pouvoirs que son père.

Ces conflits font partie d'un contexte bien complexe dans lequel le jeune prêtre-héritier assume auprès des prêtres qui ont connu son père un rôle certes moins puissant que celui-ci. Car d'une part, les Conseillers sont favorisés par leur âge, critère très important dans toutes les sociétés bantoues, structurées d'après une hiérarchie d'âge et de sexe ; d'autre part, leur contact prolongé et personnel avec le Grand Prophète leur a permis d'acquérir une certaine « force », ou disons plutôt : de participer à la force du fondateur. C'est au nom de cette même force que le Bishop Joseph Lekganyane revendiquait l'héritage de l'Eglise, car bien qu'il ne fût que le cadet, il avait toujours habité auprès de son père, tandis qu'Edward était parti gagner sa vie dans les villes. Il ne s'agit cependant pas de conclure que le Saint-Chef ne détient pas le pouvoir politique dans sa Cité ; car, s'il est prêt à admettre devant nous, une blanche, extérieure à son Eglise, qu'il fait figure d'homme de paille, ni la masse des fidèles, ni même les Conseillers n'accepteraient cela, et il ne le formulerait pas ainsi devant eux. Car, en fin de compte, s'il désirait réellement imposer sa volonté, une parole dite en public aux foules suffirait pour qu'il l'emporte ; cependant, il aurait alors à faire face aux mécontentements de ses Conseillers, ce qui peut mener, l'expérience l'a montré pour maintes autres Eglises sionistes, à une scission : un ou plusieurs Conseillers partant avec une partie des croyants afin de fonder une Eglise plus conforme à l'enseignement du fondateur, ou plus fidèle aux Saintes Ecritures.

Tout en admettant l'existence de ces conflits, de ces tensions et la

répartition du pouvoir à l'intérieur des Cités Sacrées, nous pensons néanmoins pouvoir qualifier ces sociétés sionistes de Théocratie sous la direction d'un Chef Charismatique, avec une structure à trois étages en forme de pyramide (voir schéma) :

— Nous avons rencontré un Saint-Chef, instruit selon les normes des blancs aussi bien que selon celles de son peuple, comprenant nos recherches et prêt à les admettre.

— La masse des fidèles, ne connaissant pratiquement que les traditions et croyances bantoues et celles de leur société syncretique, et prête à admettre quiconque adhère aux lois de cette société.

— Entre les deux, les Conseillers, patriarches souvent illettrés, mais connaissant les lois du gouvernement blanc, et soucieux de les respecter, sans trahir leurs lois propres, plus vécues qu'élaborées ; et nous les voyons sombrer dans l'ambivalence, effrayés de tout et ne sachant que penser. — Mais ceci est tout le drame découlant de l'insécurité et des malentendus provoqués par la rencontre de deux peuples appartenant à des aires différentes de civilisation, et de la peur qui, dans la société raciste sud-africaine, domine tous les contacts entre des personnes appartenant à des races différentes.

Venons-en donc au deuxième type de conflits mis en évidence par notre récit : les conflits issus des contacts entre la société sioniste et la société blanche qui l'englobe. Nous sommes en face d'une Société de type théocratico-charismatique, fortement structurée, insérée dans le cadre d'une société traditionnelle en voie de déstructuration, à son tour insérée dans la société multi-raciale sud-africaine dirigée par une minorité blanche qui imposa à la société globale une structure à base de groupes ethniques. La société sioniste s'inscrit harmonieusement dans ce contexte, à condition de respecter les frontières raciales et les lois du gouvernement blanc ; elle est alors libre d'évoluer selon son rythme et ses notions, vouée à être « nationale » par la pression externe exercée par la société blanche, bien que son enseignement soit de nature universelle, et qu'elle soit portée à étendre son influence à d'autres groupes raciaux. « Le désir du Rév. X... est d'avoir tout le monde sous son influence », m'affirma son secrétaire.

Si nous voyons apparaître dans ces Eglises Messianiques un certain nationalisme, il serait bon de nous poser la question de savoir à quel point ce nationalisme est explicite et voulu, ou s'il ne se trouve pas tout simplement inhérent à la formation de ces Théocraties et imposé par la structure de la société sud-africaine globale. Nous nous retrouvons en présence des critères considérés par Max Weber comme une condition nécessaire du Messianisme : l'existence d'un peuple paria, par suite du choc de deux civilisations de niveaux culturels différents. Certes, le terrain sud-africain, connaît, et plus que tout autre, le choc de deux civilisations de cultures différentes qui se heurtent, et l'apparition de ces Eglises Messianiques est profondément lié à tout le conflit matériel et psychologique qui résulte de ce choc. C'est en effet dans un effort pour

regagner un terrain familier, pour interpréter le nouveau en fonction de l'ancien, ou encore l'ancien en termes nouveaux, que s'établissent les Eglises sionistes, bien plus que dans une intention explicitement nationaliste.

*
* *
*

Dynamique Religieuse.

Afin de voir de l'intérieur les relations entre les trois échelons de la pyramide, Saint-Chef, Conseillers et Fidèles, nous allons recourir aux trois dimensions du religieux : Mythes, Rites et Tabous, car nous avons affaire à une société où l'ordre naturel, l'ordre divin et l'ordre social se recouvre, comme dans toute Théocratie Charismatique (7). Car la Cité de Sion, la Nouvelle Jérusalem dont il s'agit si fréquemment dans les prédications, n'est pas un Royaume Spirituel à venir, mais est réellement présente sur terre. Et voici comment est représentée cette Cité dans un hymne que chantent les fidèles de l'Eglise Nazaretha, après le festival bi-annuel qui les réunit à Ekuphakameni lorsqu'ils repartent pour reprendre leurs tâches dans le monde extérieur, rempli de dangers :

*Au revoir Kuphakameni (Hauts Lieux)
Aujourd'hui nous te quittons
Le temps s'est enfui
Et nous allons errer de pays en pays.*

*Souviens-toi de nous Kuphakameni
Tu es notre seul foyer
Tu es la maison de Dieu
Pour toujours la Porte des Cieux*

*Nous croyons en toi
Maison du Grand Dieu
Ils sont Saints tes enfants
Ceux que tu as accueilli*

*Reviens aujourd'hui mon âme
Entre à Ekuphakameni
Toujours tu étais dans la misère
Maintenant tu as un lieu de repos.*

(Traduit du Zoulou ;
Izihlabelelo Zamanazaretha N° 238).

(7) G. GURVITCH, *Déterminismes Sociaux et Liberté Humaine*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 224.

Un examen détaillé de ce recueil de cantique de l'Eglise Nazareth révèle de plus fréquentes références à la beauté, au repos, à la lumière, à la guérison et à la vie que l'on trouve dans la Nouvelle Jérusalem, que de références au Salut par la Grâce. Nous voyons, à travers cet hymne, leur Cité Sacrée, Ekuphakameni, apparaître comme un véritable « centre du monde », lieu intermédiaire suspendu entre la terre et les cieux (Hauts Lieux, Porte des Cieux), lieu de repos auquel l'âme du fidèle reste accrochée, tandis que le fidèle retourne dans le monde, qui est un lieu de misère et d'instabilité (« nous allons errer de pays en pays »).

C'est en nous promenant avec le Saint-Chef, un Conseiller ou des fidèles dans l'enceinte eschatologique de la Cité Sacrée où ils cherchent quotidiennement la Vie, que nous arriverons à apercevoir leur vrai visage, et à comprendre les « structures théoriques » de cette Eglise en observant les « réalités ». Car, comme dans toute société bantoue, structures théoriques et structures réelles se rejoignent au moyen de l'actualisation des archétypes mythiques dans une société qui comprend vivants et morts, hommes et dieux.

En examinant les mythes, nous aurons la morphologie de Sion ; en considérant les rites nous aborderons le lieu de rencontre aussi bien du passé et du présent, des traditions bantoues et du christianisme que des hommes et de leur Dieu ; enfin, avec les tabous, nous aboutirons à l'ordre naturel des choses, instauré par Dieu et reflété dans les mœurs des habitants de la Nouvelle Jérusalem.

Si cette procédure peut étonner, au moment même où nous devons pénétrer au centre de la structure sociale, elle s'impose néanmoins du fait de la perspective africaine pour laquelle nous avons opté dès le début.

Dans le messianisme sud-africain, à l'inverse de ce qui se passe dans le messianisme indien du Brésil (8), c'est le mythe biblique qui prédomine et qui permet de rétablir l'équilibre perdu. Cependant ce mythe est accepté dans la mesure où il recouvre l'ontologie proprement bantoue. Or, si nous pouvons identifier le Prophète sioniste au Devin africain, le Saint-Chef au Roi de la tribu bantoue, les intéressés n'acceptent nullement cette identification. Ils se considèrent, au contraire, bien plus comme un des Prophètes ou des Evangélistes bibliques ; le leader sioniste s'identifie avec Jonas, que Dieu charge d'une mission que le prophète cherche à fuir ; avec Moïse, appelé à mener les enfants d'Israël hors de captivité, et auquel Dieu parle sur le Mont Sinaï (en effet Isaiah Shembe a institué un pèlerinage annuel sur une montagne sacrée, où Dieu lui parlait, et d'où il redescendait avec du feu dans la bouche, nous assurent les fidèles) ; il s'identifie encore avec Jean-Baptiste, qui erre dans le pays, baptisant dans les fleuves, ou encore avec Paul de Tarse, qui effectue des guérisons « au point qu'on appliquait sur les malades les linges ou les mouchoirs qui avaient touché son corps, et les maladies les quittaient, et les esprits malins sortaient » (*Actes*, 19, 11-13). Notons ici que le fondement de leurs

(8) R. BASTIDE, « Le Messianisme chez les Noirs du Brésil ». *Le Monde Non-Chrétien*, 15, 1950.

actes est toujours rigoureusement et étonnement basé sur des textes bibliques.

C'est bien alors le mythe biblique qui est accepté ; la vocation du prophète est nette : il fut choisi dès le sein de sa mère (la mère de I. Shembe, comme aussi celle de Ndonyane, entendit une voix lui annonçant la naissance de son fils dans des conditions assez exceptionnelles ; dans le cas de Edward Lekganyane, un prophète avait prédit que son Père aurait un fils ainsi dénommé qui deviendrait le Chef-Sacré, sans être le fils aîné). Il est inutile pour le Prophète de chercher à fuir son destin : visions, rêves, présages interviennent ; tel Jonas, il n'a le choix d'aucune autre voie. Ici nous voyons apparaître l'influence du protestantisme qui attache une si grande importance à la vocation individuelle. Mais rappelons-nous que la notion de vocation inéluctable n'est pas seulement biblique, mais que le devin bantou la connaît aussi, et c'est précisément par les rêves, présages et visions qu'il en prend connaissance.

Si la mythologie biblique est bien celle qu'assument les mouvements messianiques sionistes, il est cependant, aux côtés des rites proprement chrétiens, toute une série de rites traditionnels qui constituent des réceptacles de ce nouvel enseignement. Et ces rites prennent place très naturellement aux côtés des cérémonies plus spécifiquement chrétiennes. — Le baptême est habituellement à triple immersion dans un fleuve identifié à la rivière Jourdain ; il se pratique sans préparation préalable autre que le désir du nouveau converti. C'est à ce moment que descend le Saint Esprit, et que se révèlent les dons de prophétie ou de « parler en langues ». Ces privilégiés sont par la suite consacrés par l'imposition des mains du Saint-Chef. Dans le cas des Prédicateurs, Guérisseurs et Conseillers, l'imposition des mains leur est donnée chaque année. — La Confession des Péchés existe dans presque toutes les Eglises. — La Sainte Cène, si elle n'est pas éliminée, n'est célébrée que très rarement, le plus souvent uniquement à l'occasion des festivals dans les Cités Sacrées, et dans presque tous les cas elle est précédée par un rite au cours duquel le Saint-Chef, ceint d'un linge blanc, lave les pieds des fidèles. Dans le cas des Nazaretha, la Communion est précédée d'un jour de jeûne et d'un mois durant lequel tout met contenant du levain est interdit. — Danser devant le Seigneur joue un rôle important, particulièrement dans le cas des Nazaretha, chez lesquels se retrouvent tout l'éclat du costume traditionnel zoulou, l'enrégimentation effectuée d'après les critères d'âge et de sexe, et un rythme obsédant maintenu du matin au soir, accompagnant danses et chants :

« Seigneur, regarde-nous lorsque nous dansons et chantons
Et montre-nous le Chemin ».

Mais ce que les Eglises sionistes reprochent le plus aux Eglises missionnaires, c'est d'avoir négligé la guérison par la foi, pratiquée par l'Eglise primitive. Elles lui attribuent une importance fondamentale : ainsi les Prophètes et Saint-Chefs sont surtout renommés pour leur pouvoir de guérison, toujours lié à la puissance du Prophète

fondateur. De même Edward Lekganyane procède à un pèlerinage au tombeau de son père, le fondateur de l'Eglise, avant de bénir bouteilles d'eau, bâtons, épingles, bouts de tissus et lanières de journaux, désormais porteurs de la puissance de guérison transmise par lui, et qu'utiliseront ses prédicateurs, prophètes et évangélistes pour guérir les fidèles. Chez les Nazarethas les guérisseurs emploient des tissus qui ont touché le corps du fondateur : Isaiah Shembe, tandis que son fils guérit surtout au moyen d'un voile noir qui appartient à son Père. Et ceci est basé textuellement sur la Bible (*Actes* 19, 11-13), celle-ci conférant une nouvelle signification à des objets rituels déjà employés dans les rites traditionnels. Les guérisons sont de tout ordre, mais guérison de la stérilité et exorcisme des démons sont plus particulièrement efficaces. Ces guérisons, qui constituent un moment important de tout culte sioniste, sont effectuées en masse pendant les festivals lorsque conseillers, prophètes et prédicateurs réunissent leurs efforts pour aider le Saint-Chef à subvenir aux besoins de l'immense foule, venue pour être soignée, ou simplement dans l'espoir de renforcer sa vie : nous accompagnions un jour dans une Cité Sacrée deux prédicateurs chargés d'exorciser une femme affligée d'un démon ; ils étendirent le tissu sacré long d'environ 2 mètres au-dessus d'elle en chantant et priant tandis que son démon émettait des grondements effrayants. Cependant, en peu de temps, nous pouvions compter 14 personnes réunies sous le tissu — des passants, voyant la possibilité d'être en contact avec cette relique sacrée, accouraient se joindre à la malade, dans l'espoir d'augmenter ainsi leurs forces. Certaines femmes sionistes, pensant que la prévention vaut mieux que la thérapeutique donnent régulièrement de l'eau bénite à leurs enfants. En plus des séances de guérison aux cultes du dimanche (ou du sabbat) et des festivals, la plupart des Eglises sionistes consacrent un soir de chaque semaine à des prières pour les malades.

Les temps liturgiques sont dominés par les festivals cycliques qui réunissent les fidèles à la Cité Sacrée et auxquels tous font un effort considérable pour assister. Aussi y a-t-il des milliers de fidèles aux festivals d'Ekuphakameni comme à ceux du Zion City Moria, Cité du Rév. Edward Lekganyane. En septembre 1954 nous avons assisté à l'arrivée à Moria de 60 grands autocars arrivant des villes ; 27 wagons de chemin de fer avaient été réservés par Moria pour amener les fidèles venant de Johannesburg et Pretoria ; des camions privés faisaient la navette entre les centres ruraux et Moria ; des personnes affluaient de toutes les directions, venant à pied, à bicyclette, en wagon, et finalement il y avait bien 30.000 personnes à Moria, représentant peut-être un tiers des adhérents de cette Eglise, qui au côté des « initiés » comptent des « associés », d'après leur propre terminologie. Aucun Temple ne serait assez grand pour contenir tous les fidèles, aussi toutes les cérémonies ont-elles lieu en plein air, un enclos entouré d'une palissade de roseaux servant de lieu sacré pour les réunions de prières. A Ekuphakameni, l'immense Temple construit pour contenir 10.000 personnes est complété par « le Paradis », grand emplacement en plein air encerclé de pierres blanches où prêche le plus souvent le Saint-Chef, et où il bénit les mariages.

C'est lors d'un rassemblement dans cette vaste Eglise dominant Ekuphakameni que l'on se rend le mieux compte de la structuration de la société des fidèles ; approximativement 25.000 personnes se sont réunies aux « Hauts Lieux » pour la Fête des Tabernacles (au mois de juillet), pour préparer la Grande Danse, le culte de Communion, les mariages, les baptêmes, le culte pour les morts (durant lequel on arrose et fleurit les tombes des morts).

Dans le Temple, à droite de l'autel, sont placés les hommes, portant comme tous les fidèles qui entrent dans le temple, des soutanes blanches ; on reconnaît les conseillers et prédicateurs à la bordure noire de leur soutane. A gauche, côté féminin d'après les traditions bantoues, se tiennent les jeunes filles, avec un tissu blanc sur la tête ; en face, les femmes, coiffées du haut chignon, coiffure traditionnelle des femmes zouloues mariées ; puis les jeunes mariées qui n'ont pas encore eu d'enfant, avec un voile bleu sur la tête ; parmi les femmes certaines portent un biberon noir : ce sont les *Abakhokhedi* (Bergères) chargées d'organiser les groupements féminins, d'entendre la confession des femmes et parfois de guérir, munies d'un tissu sacré. Les enfants ne viennent pas au Temple, mais comme dans toutes les sociétés africaines, participent aux rites religieux selon un rythme qui leur est propre, affectés plus spécifiquement aux lieux les plus sacrés : matin et soir, lorsque sonne la cloche de six heures, ils accourent munis de nattes, pour réciter 14 fois devant une petite Eglise à Tour, lieu sacré par excellence : « *Khosi, Khosi, busisa Ekuphakameni na baphakati kwabo* » — « Seigneur, Seigneur, bénis les Hauts Lieux et tous leurs habitants ». Notons que le chiffre 14, basé sur des textes bibliques, joue un rôle important dans tous les rites : c'est le quatorzième jour du mois qu'ont lieu les confessions, le culte de Communion, etc.

L'enrégimentation par sexe et par âge apparaît encore plus nettement à l'occasion des danses : il y a trois régiments d'hommes et quatre de femmes (or, traditionnellement, trois est un chiffre masculin privilégié, quatre le chiffre féminin). Les régiments masculins sont : — *Nhlale-Suti* : « Ceux qui n'ont pas facilement faim » ; ils portent une peau de léopard et les *regalia* traditionnels. — *Madla Ku Shisa* : « Mangez pendant que c'est chaud » ; ceux-ci portent des jupettes écossaises, des courtes soutanes blanches et des casques blancs, des chaussettes longues et des chaussures ; à la main un bouclier et une queue de bœuf. Ces deux régiments font alterner les lignes de jeunes hommes et de vieillards. — Le régiment des jeunes garçons qui ne semble pas encore avoir de nom.

Parmi les femmes nous avons :

— Le régiment des jeunes filles pubères portant des jupettes rouges et des perles traditionnelles. — Le régiment des jeunes filles à marier, qui danse le plus souvent, car c'est l'occasion pour les hommes de choisir la compagne qui les séduit, choix qu'ils indiquent au Saint-Chef, qui se charge alors d'arranger le mariage avec les deux familles, en fixant la nature de la dot traditionnelle (9). — Le régiment de femmes procréatrices,

(9) En effet, selon les traditions zouloues, seules les jeunes filles appartenant au régiment « relâché » pour le mariage sur l'ordre du roi peuvent se marier.

revêtues de peaux noires, signe traditionnel de leur accession à cette condition de « vraie personne ». — Le régiment des vieilles femmes.

Chaque régiment se distingue par la couleur et la matière de son costume, sa coiffure et les travaux de perles en verres colorés avec lesquelles se parent luxueusement les femmes bantoues. A l'intérieur des régiments, une subdivision existe entre les personnes venant du Zululand et celles du Natal.

La façon de loger les fidèles dans la Cité Sacrée, tous les rites ainsi que l'organisation de la vie quotidienne, respecte cette hiérarchie, et correspond à l'enrégimentation et à l'organisation sociale des Zoulous pendant le règne de grands Rois comme Shaka et Dingaan.

Signalons enfin les nombreux lieux des rites :

— Le Temple où l'on pénètre pied nu matin et soir pour une réunion de prière. — Le Paradis, emplacement particulièrement sacré. — L'« église à Tour », devant laquelle se réunissent les enfants et qui contient les objets sacrés suivants : 7 vaisseaux sacrés ; l'autel ; les vêtements sacerdotaux et les tissus de guérison qui appartenaient au fondateur, le Prophète Isaiah Shembe ; la Bible ; le Tabernacle que l'ont transporté lors du pèlerinage à la Montagne Sacrée ; la Chaise du Saint-Chef. C'est ici que le Saint-Chef passe des nuits entières à prier et les fidèles vous l'assurent que l'on voit parfois un ange descendre dans l'Eglise ; nous avons acheté un photo-montage qui, en effet, montre l'ange planant au-dessus de la Tour. — Le Tombeau d'Isaiah Shembe, placé au centre de la Cité, et où brûle une flamme éternelle. — Les divers terrains de danse où les fidèles, tels David, dansent devant le Seigneur. — La Montagne Sacrée, d'où est ramenée après le pèlerinage annuel, l'eau pour la Sainte Cène et les Baptêmes. Ce pèlerinage est consacré plus particulièrement à la prière pour la Pluie ; en janvier de chaque année, des milliers de fidèles quittent Ekuphakameni, suivant leur Saint-Chef et le Tabernacle, pour aller habiter quinze jours la Montagne, sous des huttes de branchages improvisées, y recevant la Sainte Cène et priant pour l'obtention de la pluie. Le Prophète Isaiah Shembe avait instauré ce pèlerinage, après une vision lui signalant, que, Dieu lui parlerait, comme à Moïse, sur cette montagne, et, en effet, il en redescendait avec du feu dans la bouche, nous disent les fidèles.

Nous voyons ainsi que, si les rites sont un lieu de rencontre des hommes avec Dieu, ils sont aussi une synthèse des pratiques traditionnelles et des pratiques chrétiennes, celle-ci interprétées le plus souvent à la lumière de l'Ancien Testament pour toute une série de raisons que nous n'aborderons pas dans cette étude, puisque cela entrerait dans la perspective du christianisme officiel, et fera l'objet d'une étude ultérieure.

Les Tabous, reflétant l'ordre naturel et divin des choses, reflètent également, bien plus encore que les rites, une structure strictement traditionnelle vouée à de nouvelles normes : il est tabou de boire une boisson alcoolique, de fumer du tabac, de prendre des médicaments, d'avoir affaire avec les devins et médecins traditionnels aussi bien qu'avec

les médecins blancs ; les fidèles de Nazareth adoptent le samedi comme jour de repos et tous les feux sont éteints le vendredi soir car il est tabou de cuire le jour de sabbat ; un mois avant la participation à la Sainte Cène tout levain leur est interdit : l'hostie est préparée sans levain avec de la farine de blé mélangée à des herbes et elle est donnée avec de l'eau puisée sur la Montagne Sacrée dans les 7 vaisseaux sacrés, et ceci est fidèle, disent-ils, à la commémoration de la sortie d'Égypte et à l'instauration de la Sainte Cène par le Christ, ces deux rites se fusionnant pour n'en former plus qu'un (ajoutons que la loi du pays rend l'achat de vin très difficile pour les noirs) ; il est tabou d'être chaussé dans l'Allée sacrée et le Temple ; matin et soir lorsque sonne la cloche chacun s'agenouille pour observer un moment de silence ; avant Pâques il y a sept jours de jeûne avec abstinence sexuelle pendant cette période ; le porc est tabou et même son élevage ; il faut ouvrir la gorge de l'animal que l'on tue afin que son « moya » (souffle) s'échappe ; il ne faut pas manger d'animal trouvé mort ; il faut percer les oreilles et observer la circoncision car tels sont les ordres donnés à Moïse par Dieu ; ne jamais couper ses cheveux ou sa barbe.

Nous voyons ici un syncrétisme de lois bibliques tirées surtout du livre de Deutéronome et des tabous bantous ; nous les appelons cependant plus volontiers « tabous » que « lois » en raison de l'investissement affectif provenant de la consubstantialité de ces interdits à l'ordre de l'univers, qu'il s'agit pour « vivre » de respecter. Enfin, les premiers fruits de la saison ne doivent pas être mangés avant que la saison soit officiellement ouverte par la bénédiction du Saint-Chef. C'est pourquoi, dans la plupart des Eglises sionistes, Noël, tout en étant la fête de la naissance du Christ, est en même temps le Festival des Premices ; or nous connaissons l'importance attribuée par toutes les sociétés bantoues à la consécration des premiers fruits aux dieux ancêtres ; de plus, cinq des six Eglises étudiées célébraient une fête importante en septembre-octobre en vue de la bénédiction des semences et de la prière pour la pluie. Or c'est précisément durant ces mois que les chefs traditionnels obtiennent pour leur peuple la bénédiction des graines qui lui sont amenées, invoquant la fertilité accordée par la médiation des chefs défunts de la tribu auprès du Dieu Créateur, « Donneur de Vie ». Et tandis que, dans les Capitales de ces Rois Traditionnels, on danse aux sons des flûtes ancestrales pour demander au Roi d'intercéder pour l'obtention de la pluie, à B..., Cité Sacrée du Saint-Chef Z..., appelé aussi « Monisi oa Pula » (Faiseur de Pluie), celui-ci, annoncé par sa fanfare de style militaire, descend de sa demeure (« le Palais ») pour faire tomber la pluie devant des milliers de fidèles. Ses méthodes sont diverses : des seaux d'eaux qu'il lance vers les cieux ; des bâtons de pluie que l'on emporte d'une région à une autre pour invoquer la pluie ; des pierres qu'il frappe l'une contre l'autre et bien d'autres opérations secrètes qu'il effectue dans une chambre mystérieuse de son « Palais » où nul ne doit pénétrer. Pour le Bantou alors, peu importe que la consécration des prémices ou la bénédiction des semences soient obtenues par l'intermédiaire du Roi-Prêtre ou du Saint-Chef sioniste (lui aussi est « Roi » puisqu'il est nommé « Roi Z... » (King Z...), qu'il

s'habille d'un uniforme blanc à galons d'or à l'imitation de celui que portait le Roi George VI d'Angleterre, et roule dans la Daimler, rachetée, par lui, que le Roi anglais avait utilisée lors de son séjour en Afrique du Sud); l'essentiel est que la prospérité soit assurée, que la pluie tombe.

Et cette constatation nous amène, en fin de compte, à chercher le vrai visage du Prophète ou Saint-Chef sioniste. Qu'est-il en fait ? Est-il comme le suggère Sundkler, une incarnation bantoue du Christ ? En effet, lorsque les Nazaréens se prosternent devant le Rév. Shembe en criant : *Uyingwele* (Il est Saint) ou que des fidèles de la « Zion Christian Church » prient en s'adressant à *Molimo Lekganyane* (Dieu Lekganyane) ou encore en disant : *Molimo Ya Lekganyane Re Thuse* (Dieu de Lekganyane, aidez-nous), une personne ayant la formation occidentale chrétienne y voit une déification indiscutable du Prophète ; cependant si nous avons tendance à voir une apparition d'un Christ Noir dans le rôle que joue le Prophète Sioniste, rappelons-nous que celui-ci fait figure bien plus de Médiateur que de Rédempteur : c'est certes un des visages du Christ, mais c'est aussi le rôle attribué traditionnellement aux ancêtres et à leur représentant sur terre : le Roi, et, dans le contexte de l'Ancien Testament, au Prophète. Il n'est pas inutile ici de noter la réponse indignée d'une fidèle de la Z.C.C. lorsque, après l'avoir entendu adresser sa prière à *Molimo Lekganyane*, nous cherchions à savoir si c'était bien *Lekganyane* le *Molimo* (Dieu) : « Une personne peut-elle être Dieu ? Lorsque nous prions, disant *Molimo Lekganyane*, cela signifie : Dieu au moyen de la main de *Lekganyane*, car *Lekganyane* peut faire de grands miracles par la puissance de Dieu. Dieu emploie ses mains » ; ou encore cette réponse d'un vieillard : « Certaines personnes prient *Molimo Lekganyane* et le considèrent comme leur Dieu ; nous ne pouvons voir Dieu, donc nous prions *Lekganyane* et lui prie pour nous ». Ceci évoque inévitablement le mythe Swazi des origines du Culte des Ancêtres : « Au début, le Roi allait sur une haute montagne parler avec Dieu. Mais à sa mort son fils eut peur de le faire ; il pria alors l'esprit de son père défunt, lui demandant d'intercéder pour lui. Nous prions donc comme lui nos pères qui transmettent nos prières au Grand Dieu ». N'oublions pas non plus la nécessité bantoue d'avoir le Père, non pas « dans les Cieux » mais très proche : l'esprit de l'ancêtre défunt accompagne sa progéniture, siégeant au niveau de l'épaule ou plus précisément : de la clavicule. C'est ainsi que Shembe est appelé *U-Baba* (Père ou *U-Baba Unkulu* : Père Grand). Notons de plus que la personne qui priait en disant : « Dieu de *Lekganyane* aidez-nous », nous répondit sévèrement : « Dans la Bible on prie bien le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; de même nous prions le Dieu de *Lekganyane*, qui est Son Prophète et notre Saint-Chef ». Nous voyons que ces notions, typiquement bantoues, ne sont pas contradictoires avec la perspective chrétienne, bien que ce soit là encore l'Ancien Testament qui sert de guide. Et la prière dite par les prédicateurs du Z.C.C. pour la bénédiction des semailles explicite plus nettement encore leur conception : « Seigneur, bénissez ces semailles que nous vous apportons au travers de *Lekganyane*, notre Chef et Médiateur ».

Tout dépend, en fin de compte, de la perspective dans laquelle on se place ; et il s'agit surtout de se rappeler que toute référence aux Eglises Sionistes met en jeu deux gammes de valeurs qui se trouvent intimement entremêlées dans l'esprit du fidèle bantou dont la connaissance est essentiellement mythique.

Plaçons-nous dans la perspective bantoue : immédiatement la notion de Vie apparaît comme primordiale, la recherche de la vie, le désir d'accroître sa vie étant constamment présent chez le Bantou. Le Messie sera alors : « Celui qui donne la Vie », bien plus que : « Celui qui anéantit le péché », et nous comprenons alors l'importance magistrale accordée au Prophète-Guérisseur ; selon les notions bantoues de la hiérarchie, le Dieu Créateur est celui qui détient la Vie, mais il l'accorde aux hommes à travers leurs ancêtres qui constituent le lien entre les hommes et Lui, tout comme le patriarcat constitue le lien entre les ancêtres et ses cadets ; la vie coule alors le long de ce canal, partant du Dieu Suprême en passant par les fondateurs des clans, et arrivant jusqu'au dernier né. Le rite religieux permet ainsi à cette vie de se répandre sur les vivants et aux vivants de participer à cette Vie primordiale. Selon cette gamme de valeurs, nous ne devons pas nous étonner de pouvoir identifier le Prophète Sioniste au Médecin-Devin, détenteur de certains pouvoirs de guérison qui lui sont révélés par son père ; au Roi-Prêtre, le représentant des ancêtres sur terre, celui qui assure la fertilité ; aux Ancêtres mêmes, intermédiaires entre les hommes et les dieux ; voire au Dieu Créateur, car nous savons la facilité avec laquelle un héros culturel bantou est identifié avec le Créateur. En effet, cela est possible parce qu'il n'y a pas différence d'essence, mais degrés différents de puissance.

Du point de vue du Christianisme occidental, comment envisager le leader sioniste ? S'agit-il d'un Prophète ? d'un Messie ? d'un Dieu ?

Nous avons déjà vu que Shembe (10) est identifié tantôt à Moïse choisi par Dieu pour mener son peuple hors de captivité au pays promis, avec Jonas, Jean-Baptiste, Paul de Tarse, ou avec le Christ dans son aspect de Médiateur, ou même avec le Père Créateur puisqu'il est *U-Baba Unkulu*. Lorsqu'on interroge ses fidèles sur leur conception de Shembe, on reçoit plusieurs de ces réponses, ou n'importe laquelle, car, en fait, *elles s'équivalent*, ce qui est difficilement concevable dans la perspective logique du rationalisme occidental. Replaçons ceci dans l'ontologie bantoue et nous comprenons le passage aisé d'un thème à l'autre.

Les Conseillers, par contre, qui participent moins intensément que les fidèles à la perspective mythique, étant plus spécifiquement engagés dans la réalité quotidienne du Saint-Chef, font cependant une distinction (qui n'est toutefois valable qu'au niveau des Eglises héritées) ; un Conseiller du Rév. Shembe nous expliqua : « Le vrai Prophète envoyé de Dieu fut le fondateur de l'Eglise de Nazareth, Isaiah Shembe ; son fils hérita de

(10) Conformément à la perspective bantoue la désignation de « Shembe » tout court recouvre les notions fusionnées du Père et du Fils qui, dans cette perspective mythique ne forment qu'une seule réalité.

l'Eglise à la mort de son père et est considéré comme « Notre Saint-Chef » ; il détient les mêmes pouvoirs que son père, mais seulement s'il reste en contact avec l'esprit de son père défunt ; c'est pourquoi il va prier au tombeau de son père avant toutes les cérémonies ; il utilise, pour guérir, les vêtements et les tissus qui ont touchés le corps de son père... ». Le Prophète Isaiah Shembe vint parmi les Zoulous comme une véritable révélation du Dieu Vivant, et constitua à lui seul l'intermédiaire, abolissant la nécessité de la médiation des dieux ancêtres ; et maintenant son esprit est toujours présent, incarné par son fils, parlant par la voix des prophètes-médiums, se révélant aux fidèles en rêve. Nous voyons alors qu'un recul se produit à nouveau. La révélation prendra-t-elle de plus en plus de recul avec le temps ? Les médiateurs vont-ils à nouveau être accumulés comme dans le mythe Swazi ? Ou y a-t-il place, dans la Nouvelle Jérusalem, pour le Christ Rédempteur ? — Mais cela est une autre question qui n'entre pas dans notre perspective actuelle.

Conclusion.

Messianisme ? Oui. Mais bien plus sur un modèle judaïque que sur celui de Jésus-Christ Messie.

Car, bien que les données de Sunkdler pour évoquer un « Christ Noir » soient exactes, nous avons tenté de montrer comment elles se transforment selon les perspectives de l'observateur ; en les replaçant dans le cadre sociologique de la structure et des croyances des sociétés bantoues auxquelles appartiennent avant tout les fidèles sionistes, une perspective mythique devient indispensable pour les interpréter. Et quand bien même, comme il le dit, la notion d'une présence ressuscitée du Prophète existerait, comme dans le cas d'Isaiah Shembe, rappelons-nous que la notion de mort et de renaissance pénètre toute la pensée des Bantous et est à la base de tous leurs rites initiatiques : nous la retrouvons également au niveau du baptême ainsi que de toutes les vocations de devin ou de prophète.

Donc ce qui peut surprendre le plus le rationalisme occidental dans la religion chrétienne, à savoir, la Résurrection, n'est nullement un thème inconnu ou étonnant pour le Bantou. C'est au contraire le thème de la « mort pour le Salut » qui est le véritable point de divergence entre la notion de Christ et celle de Prophète Sioniste. Le fidèle est guéri par le Prophète ; il connaît Jehova grâce au Prophète ; le Prophète assure sa fertilité comme celles des moissons ; il lui offre un refuge dans les « Hauts Lieux » le menant jusqu'à la « Porte des Cieux ». Mais le sauve-t-il gratuitement par la Grâce ? Nous n'avons réellement jamais rencontré cette notion ainsi envisagée par les fidèles, ni même des indications qui nous permettraient de répondre par l'affirmative. Cependant faut-il en conclure que ces Eglises ne sont pas pour autant Messianiques ?

(11) G. BALANDIER, *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, P.U.F., 1955.

Si nous nous référons à la définition de Messianisme du « Dictionnaire des Religions » de Rooyston Pikes, nous trouverons que le Prophète Sioniste vient en effet comme un Messie personnel pour « affranchir son peuple de la domination étrangère » en lui donnant « un Royaume idéal... avec la (Nouvelle) Jérusalem pour capitale — un Royaume qui *est* (et non pas « sera ») le modèle de la pureté religieuse et de la justice sociale ». Si, en Afrique du Sud, ces mouvements d'Eglises Sionistes n'ont pas abouti à la notion de Salut par leur Prophète, comme c'est le cas, d'après Georges Balandier, pour le Messianisme Ba-Kongo (11), nous pensons qu'une des raisons majeures, serait que, à l'inverse de ces Eglises du Nord, elles n'ont pas été persécutées et n'ont pas connu de martyrs. Elles sont libres d'évoluer selon leur rythme tant qu'elles n'enfreignent pas les lois du pays et la barrière érigée pour séparer les races. Déjà, en 1948, Sundkler avait insisté sur le fait que la raison fondamentale qui menait aux scissions avec les Eglises Missionnaires était la discrimination raciale. Actuellement la politique d'« apartheid » favorise, peut-être inconsciemment, la multiplication de ces Eglises ; l'administration surveille néanmoins les Prophètes les plus puissants, car, comme nous assura un administrateur au sujet d'un Saint-Chef très riche : « Nous n'aimons pas qu'il acquiert des terres ; mais nous ne pouvons le « coincer » (sic) car, bien que ces terres soient achetées avec l'argent des fidèles à son nom personnel, cet argent lui est offert en dons facultatifs par les croyants qui l'adorent. De plus, les terres qu'il achète ainsi en son nom sont mises à la disposition des fidèles qui peuvent venir y habiter ».

Il touchait en fait l'un des points les plus essentiels de ce Messianisme : le Messie est celui qui a su redonner à ses fidèles, qui se trouvent déshérités des terres de leurs ancêtres, une terre qui est la leur. Elle n'est peut-être pas très grande, mais elle constitue un symbole efficace des aspirations d'un peuple si foncièrement lié à la terre, et qui s'en trouve privé. Le Messie arrive à faire renaître en eux la fierté de leur héritage, la vocation d'un peuple qui, sous la direction d'un Chef Sacré, cherche « le Chemin ».

Les deux Saints-Chefs puissants qui nous ont servis le plus souvent d'exemple, car ils représentent, à une échelle amplifiée la nature et les aspirations des autres leaders sionistes, gardent de bons rapports avec l'administration, qu'ils invitent à assister à leur Grande Fête annuelle. Le Rév. Shembe, de plus, ouvre ses portes une fois par année aux touristes blancs, invités à venir voir et photographier les danses — très émouvantes et spectaculaires — qui ont lieu sur un grand terrain un peu en dehors de la Cité d'Ekuphakameni ; ayant ainsi satisfait leur curiosité, il espère par la suite avoir la paix, condition nécessaire à une Cité Sacrée.

Une étude sociologique exhaustive, à laquelle nous ne saurions viser ici, devrait traiter plus longuement des relations entre la société théocratique-charismatique de Sion et la société blanche, les sociétés traditionnelles telles qu'elles existent actuellement, et finalement les églises chrétiennes officielles représentées en Afrique du Sud par le « Conseil des Eglises » (12).

(12) Nous comptons aborder ces perspectives dans un prochain article.

Nous nous arrêterons cependant à cette aperçu interne de la Nouvelle Jérusalem, lui accordant très consciemment une préséance. Il soulève en effet le problème capital que pose actuellement l'ethnologie à la sociologie : la nécessité, pour la science, après avoir dépassé avec les sciences physiques l'anthropo-centrisme, de réussir le dépassement d'un certain culturo-centrisme — d'autant plus puissant que généralement inconscient, et tendant à dominer les études sociologiques qui portent sur des populations « autres » — ou encore d'une tentation d'abandon qui réduirait ces études à la pure description ethnographique.

Jacqueline EBERHARDT.

C.N.R.S.

« HEAVENS ON EARTH »

Micromillénarismes et communautarisme utopique en Amérique du Nord du XVII^e au XIX^e siècle

HEAVERS on Earth. Cieux sur terre. C'est le titre qui a été donné par M. Holloway (1) à son alerte compilation sur ce qui, indéniablement, constitue un des chaînons, et non des moindres, du millénarisme occidental : le communautarisme utopique d'exode européen et d'implantation nord-américaine du XVII^e au XIX^e siècle. C'est à ce rôle de chaînon que sont consacrées les observations qui suivent.

On retrouve le même titre à un ancien roman historico-apologétique, consacré à la « colonie » communiste perfectionniste d'Oneida (2) ; le même titre encore à ce qui a pu être considéré comme la meilleure histoire sociale générale des *Saints du Dernier Jour* (Mormons) en Utah (3). On trouverait assurément d'autres emplois similaires. Peu importe d'ailleurs l'étiquette. Ce qu'elle recouvre constitue, de fait, probablement un réseau — car entre ces groupes des *interdépendances* sont à peu près certaines — et certainement quelque chose comme un cycle — car au dessus des variations de structure circule un indiscutable *parallélisme* d'inspiration.

Cette si remarquable population de groupements dissidents (*sectarian*) a souvent tenté d'abord les enquêteurs ou voyageurs (4), puis les auteurs

(1) M. HOLLOWAY. *Heavens on Earth. Utopian Communities in America 1680-1880*, Londres, Turnstile Press, 1951, 242 p.

(2) G. THORNE. *Heaven on Earth. A Realistic Tale*, New York, Lovell Brothers, and Co., 1896.

(3) W. J. MAC NIFF. *Heaven on Earth. A Planned Mormon Society*, Oxford/Ohio, 1940.

(4) J'ai donné ailleurs une petite nomenclature de ces enquêtes ou récits de voyages. Cf. *Les Shakers Américains. Néo-christianisme ou présocialisme ?*, Paris, Ed. de Minuit, 1955.

de monographies (5) et après eux les compilateurs, et finalement les statisticiens eux-mêmes (6).

On se propose ici de décrire sommairement cette population en dégageant thème et variation du millénium qui polarise leurs projets (II). Cette description sera précédée d'un cadrage de leurs aspirations micro-millénaristes dans le courant macro-millénariste qui les précède ou les entoure (I). Elle sera suivie de quelques réflexions sur les catégories sociologiques susceptibles d'interpréter cet ensemble (III).

*
* *

I. — ANTÉCÉDENTS ET CONCOMITANTS

Deux faits justifient ce coup d'œil préalable. Les groupes américains basés implicitement ou explicitement sur le « Heavens on Earth » d'une part s'originent assez souvent à une immigration européenne, d'autre part s'inscrivent dans un contexte millénariste proprement américain qui les déborde et dans la généralité duquel ils se spécifient.

1. Antécédents européens.

Un des mythes millénaristes qui présidèrent à ces migrations européennes, conçues et vécues comme des exodes sacrés, est en effet celui qui est emprunté au chapitre XII de l'Apocalypse, versets 4-6 : « Puis le dragon se dressa devant la femme qui allait enfanter, afin de dévorer son enfant dès qu'elle l'aurait mis au monde. Or elle donna le jour à un enfant mâle qui doit gouverner toutes les nations avec un sceptre de fer et son enfant fut enlevé auprès de Dieu et auprès de son trône, et la femme s'enfuit au désert où Dieu lui avait préparé une retraite afin qu'elle y fut nourrie pendant 1.260 jours ». *Mythe de la Femme dans le désert. Woman in the Wilderness*. Il conjugait le thème de l'Exode (soit de l'Ancien au Nouveau Monde, soit de l'Est au Far-West) et celui d'un certain féminisme (parent généralement soit du libertarisme sexuel du fouriérisme, soit de la religion saint-simonienne de la Mère, soit de la tradition néo-mani-

(5) Celles-ci formeraient une véritable bibliothèque. Les meilleures nomenclatures sont fournies par : A. E. BESTOR. *Backwood Utopias. The sectarian and owenite phases of communitarian socialism in America 1663-1829*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, London, 1950 ; et : D. EGBERT, S. PARSONS et T. D. S. BASSETT. *Socialism and American life*, t. II, Princeton. N. J., Princeton University Press, 1952, p. 106 et ss., complété par : A. GLADSTONE, in : *Cooperative Living*, VII, 2, 1956. Elles ne dispensent pas du recours aux trois grandes enquêtes classiques de NOYES, NORDHOFF et HINDS.

(6) Du moins statistique descriptive des groupements. Les principales sont : Julia WILLIAMS. *Analytical Tabulation of the North-American-Utopian Communities by type, longevity and location*, Vermillion (S. D.), 1939 ; L. E. DEETS. *Data from Utopia*, New York, 1942 ; J.W. EATON et S. M. KATZ. *Research Guide on Cooperative Group Farming*, New York, 1942 (qui a utilisé les deux précédentes) et A. E. BESTOR, *op. cit.* pour la période annoncée par son titre.

chéenne : parentés quelquefois agissantes *ante factum*, le plus souvent reconnues *post factum*). Une expérience communautaire, celle des Kelpiens, porte ce nom qui lui fut donné par les colons allemands de Pensylvanie : *das Weib in der Wüste*. Le thème fut un leit motiv de la fondation de *Jerusalem* par l'« Universelle Amie », Jemimah Wilkinson. Il fut naturellement porté au paroxysme par Ann Lee, le ou la Christ-femme dans la fondation des Shakers, avec leur dogme du Dieu Père-Mère, leur cosmogonie Evadamite (dont le XIX^e siècle français connaîtra plusieurs échantillons) et leur architecture sociale de monachismes mixtes, retraites de la « régénération », appelées à absorber les royaumes de la « génération ».

Georges Rapp, le célèbre fondateur d'Harmony, fera lui aussi pratiquer à sa communauté la Fuite au Désert (New Harmony de Robert Owen en sera bénéficiaire) et après un moment d'hésitation lui fera adopter une théologie de la Bisexualité de Dieu, avec ses conséquences ascétiques. Le même thème de la retraite (séparation du monde, autarcie économique) jouera, du moins au plus, dans les cas des Oneidistes et des Mormons, la variation fouriériste impliquant paradoxalement chez les premiers une pratique exotérique de l'amour libre, chez les seconds et momentanément au moins, une pratique ésotérique de la polygamie. La *Brotherhood of New Life* de Thomas Lake Harris brodera ultérieurement à travers ces variations elles-mêmes...

Le commun dénominateur de ces exodes socio-religieux est sans doute un autre thème apocalyptique : la sortie de Babylone, en l'occurrence la fuite des dieux européens, ceux de l'Ancien Monde, et l'invention du dieu américain, celui du Nouveau Monde. Un Skaker célébrera dans la guerre d'Indépendance, la défaite du « dieu européen ». Et le titre donné par M. Chadourne à son essai sur les Mormons (7) pourrait être donné à l'ensemble de ces expériences. « Babylone » s'y trouve identifiée non seulement au catholicisme, mais à toutes les expressions majeures du protestantisme ; non seulement à ces christianismes sous leur forme européenne, mais aussi à leurs transplantations américaines : non seulement à ce qu'il y a en eux de « *Church* », mais aussi et surtout à ce qu'il y a en eux de « *Church and State* » ; non seulement enfin au régime ecclésiastique, papiste, épiscopalien ou presbytérien impliqué par leur essence, mais aussi et surtout au régime social dont s'accorde leur existence. Au total : quelque chose d'autre que ceux là même des adventismes qui discerneront le signe de la Bête au front du protestantisme américain, car pour ceux-ci l'imminence du millénium tend à exclure son immanence ; quelque chose d'autre aussi qu'un simple congrégationalisme où la démocratie interne de l'église, fût-elle arc-boutée extérieurement à une démocratie politique extra-dénominationnelle, laisse entière la question de la démocratie économique du « royaume » : ce sera même la tentation constante du communautarisme religieux américain de dédoubler sa démocratie théocratique en un certain congrégationalisme ecclésiastique d'une part, et d'autre part en une acculturation plus ou moins consentie au « way of life » américain.

(7) Marc CHADOURNE, *Quand Dieu se fit américain*, Paris, Fayard, 1950.

Au contraire les dépendances typologiques externes sont plus clair-semées. Beaucoup de ces expériences relèvent certes d'un traumatisme contracté en Europe au cours de l'une des grandes crises de l'histoire continentale : révolution hussite, soulèvements paysans suisses-allemands, révolution politique anglaise, soulèvement camisard, révolution industrielle anglaise... Et il est également certain que chacune de ces crises suscita une forme ou une autre de millénarisme violent, allant parfois jusqu'à la révolte armée : Taborites, munzériens, münstériens, *Fifth monarchy men* ou même Diggers, prophètes camisards, et d'une certaine manière luddistes. Mais, le fait est assez remarquable, celles des expériences communautaires américaines qui se réfèrent à cette préhistoire européenne se greffent sur leur phase de violence rentrée, de pacifisme, de « non-coopération » au sens attaché par Gandhi à ce terme. La plus ancienne, celle des Moraves qui fondèrent Bethléem en Pensylvanie, remonte à l'*Unité des Frères* dont un des plus imposants personnages, Comenius, connaît actuellement la célébrité des commémorations : mais l'*Unité des Frères* détache nettement son pacifisme migrateur et missionnaire (en Lusace, en Angleterre, puis aux Etats-Unis) des phases guerrières du Hussitisme. Au militantisme armé s'est substitué une volonté de grève gestionnaire : grève des Eglises et des Etats par la réinvention l'un dans l'autre de quelque chose qui se trouve être à la fois et paradoxalement : Etat sans Eglise et Eglise sans Etat. Seules l'autarcie économique et les franchises spirituelles de certains monachismes auraient pu constituer un précédent, s'ils n'avaient pas été jugés victimes ou bénéficiaires du « Church and State » établi. Faute de mieux, l'*Unité des Frères* s'était adressée à un paramonachisme : un évêque vaudois auquel on avait demandé la filiation apostolique.

La même nature activement pacifiste se retrouve pour le moins dans deux autres grands réseaux : les Huttériens au lendemain de la guerre des paysans allemands ; les Shakers aux premières secousses de la Révolution industrielle anglaise. Aucun des groupes d'ailleurs ne présente les symptômes d'un millénarisme militaire. Seule exception : les Mormons, dans la mesure où leur *United Order* les apparentait à cette population : mais précisément cette parenté demeure aléatoire et le monumental millénarisme des *Saints du Dernier Jour* relève décidément d'une autre typologie. Quoi qu'il en soit, seules deux expériences — Moraves et plus tard Huttériens — importèrent un type de vie commune déjà forgé en Europe. Les autres l'élaborèrent sur place et généralement moins sur la requête d'une idéologie que sous la pression des circonstances.

2. Concomitants américains.

A ces précédents européens, il convient d'ajouter des concomitants américains, et parmi ceux-ci deux plus particulièrement : l'un, plus extensif et plus diffus, est la vague des spéculations eschatologiques, provoquées par la Révolution française et son opposition au pouvoir pontifical ; l'autre, plus intensif et plus circonscrit, l'effervescence millérite et sa cristallisation ultérieure en adventisme ecclésiastique.

a) *La spéculation prophétique autour de la Révolution française.*

Le premier phénomène peut être évoqué sommairement autour d'un petit livre, une compilation d'origine anglaise, dont la première édition américaine (Philadelphie, 1794) fut enlevée, dit-on, en quelques jours. Il s'agit de *Prophetic Conjectures on the French Revolution*. Cette brochure d'une centaine de pages exhumait les « prophéties » de dix auteurs antérieurs aux événements (8), lesquels, plusieurs décennies, voire un siècle à l'avance, auraient décrit, en termes plus ou moins précis, le rôle providentiel de la France dans la chute de la Papauté, et, en conséquence, l'instauration d'une Ere nouvelle, plus ou moins identifiée avec le millenium apocalyptique.

Dans l'histoire sociale du millénarisme occidental (9), la spéculation prophéto-politique a été l'une des formes, et non des moindres, prise par l'attente eschatologique. Qui ne pense, par exemple, à l'attraction exercée sur plusieurs siècles du Moyen-Age par le fameux mythe de l'*Empereur des Derniers Jours*, son assimilation tantôt aux dynasties françaises, tantôt aux dynasties allemandes, avec chaque fois, pour le bénéficiaire politique du mythe l'assignation d'un rôle archétypique différent à l'endroit du pouvoir spirituel (papauté), tantôt pour servir celui-ci, tantôt pour le châtier (10). Cette spéculation s'était évidemment poursuivie à travers la Réforme et avait fomenté de nouveaux modèles dont le plus répandu identifiait la Rome pontificale à Babylone, escamotant son extermination des conjonctures politico-religieuses les plus diverses ; dans les grandes secousses sociales postérieures (guerre allemande des paysans, révolution anglaise, guerre d'Indépendance américaine), il n'est pas rare de voir assigner à telle ou telle tendance l'un ou l'autre des rôles assignés antérieurement au *Souverain des Derniers Jours*. La compilation anglaise, rééditée à Philadelphie en 1794, était précisément une conjecture de cette sorte, renouvelant l'opération au profit, cette fois, de la Révolution française.

Fr. Engels a suggéré que — au rebours des révolutions sociales antérieures — la Révolution française aurait fait appel « exclusivement à des idées juridiques et politiques et ne se préoccupe de la religion que dans la mesure où celle-ci se dressait sur son chemin ; mais il ne lui vint pas à l'idée de mettre une nouvelle religion à la place de l'ancienne : on sait comment Robespierre y échoua » (11). La suggestion est discutable, ne serait-ce que par l'impossibilité de mettre entre parenthèses la tentative

(8) Ces dix auteurs sont : l'Archevêque BROWN (1592), le Rvd. J. KNOX (1572), le Dr. T. GOODWIN (1639), le Rvd. Chr. LOVE (1651), l'Archevêque USHER (1655), le Dr. H. MORE (1662), P. JURIEU (1687), le Rvd. R. FLEMING (1701), le Rvd. J. WILLISON (1742), le Dr. GILL (1748).

(9) Pour autant qu'elle ressort d'une enquête actuellement en cours et qui porte sur environ 1.200 personnages, écrits ou mouvements représentant un type (conjoint ou non) de messianisme ou de millénarisme.

(10) Sur toutes ces vicissitudes, cf. naturellement les différents travaux de R. FOLZ et aussi N. COHN. *The pursuit of Millenium*, Londres, 1957.

(11) F. ENGELS. *Ludwig Feuerbach*, Paris, Ed. Costes, 1952, p. 45-46.

précisément de Robespierre. Elle a en outre l'inconvénient de dissimuler une éventualité : celle d'une France cessant à la fois d'être monarchique et « papale », pour devenir une démocratie politique assortie d'une démocratie religieuse de type « indépendant », passant dès lors sur les positions tenues par la démocratie anglo-saxonne et plus particulièrement la toute fraîche démocratie américaine, la nouvelle distribution des forces rendant dès lors imminente la fin d'un monde symbolisé par la Rome pontificale, héritière de l'impérialisme romain (12). La conjecture précitée ne reflétait par anticipation une telle éventualité que pour accélérer ou susciter une conjoncture où elle se serait vérifiée. Mécanisme classique de tant de prophéties : annoncer l'événement pour qu'il arrive, afin qu'étant arrivé il ratifie le fait d'avoir été annoncé.

Il serait trop long de suivre en France même les vicissitudes de ce contexte millénariste suscité autour de la Révolution française. Les compilations analogues à la compilation anglo-saxonne n'y font pas défaut (13). Le *Journal prophétique* de Pontard s'en fit même une spécialité (14). Aujourd'hui avait été annoncé hier, et l'histoire aussi bien politique que religieuse de la Révolution en recevait une allure de Jugement de Dieu. Mais aussi : aujourd'hui même on annonçait demain : prophètes et surtout prophétesses — plus particulièrement encore Suzette Labrousse avec sa spectaculaire croisade idéologique terminée au château Saint-Ange (15) — s'évertuèrent à supputer ou à cautionner l'émancipation religieuse entrevue. Et malgré ce qui subsiste de provocation policière dans l'affaire de la Mère de Dieu, Catherine Théot, affaire si funeste à Robespierre à la veille du 9 thermidor, il est difficile de ne pas penser que celui-ci se trouva mêlé, fût-ce à son corps défendant, à certaines de ces spéculations (16). Il est vraisemblable enfin que ces spéculations françaises furent sans connexion *directe* avec les spéculations anglo-saxonnes. Celles-ci n'en sont pas moins parallèles (17).

(12) On sait que cette éventualité a été dégagée et examinée, entre autres, par E. QUINET. *Le Christianisme et la Révolution française*, Paris, 1845, p. 334 et ss.

(13) On en trouvera quelques unes dans le *Dictionnaire des Messies, Messianismes et Millénarismes de l'ère chrétienne*, issu de l'enquête citée *supr.* et qui sera prochainement publié.

(14) Pierre Pontard, évêque constitutionnel de la Dordogne, publia ce *Journal prophétique* de janvier 1792 à octobre 1793.

(15) Cf. C. MOREAU. *Une mystique révolutionnaire*. Suzette Labrousse. 1886. L'objectif de cette croisade-pèlerinage était de rallier le Pape à la politique religieuse de la Révolution française, et selon l'agent du Directoire qui la retrouva au château Saint-Ange, « de prouver au Pape la nécessité d'une réforme dans toutes les parties de la religion... et surtout de lui prouver que lui-même devait abandonner tout pouvoir temporel... ».

(16) C. MOREAU, *op. cit.*, prétend avoir relevé dans les notes manuscrites de S. Labrousse des déclarations excipant de la protection de Robespierre. «...outre les évêques quime pressèrent de partir pour remplir ma mission auprès du Pape, je fus fortement encouragée dans cette voie par notre ami Robespierre... ». Sur Catherine Théot, G. LENOTRE, *Le mysticisme révolutionnaire. Robespierre et la Mère de Dieu*. Paris, 1906. Et. MATHIEZ, *Catherine Théot*. La Revue de Paris, n° 8, 15 avril 1901, p. 857-78.

(17) La spéculation française rebondira rétroactivement en France même, surtout après l'Empire, dans la diversité des interprétations religieuses de l'histoire révolutionnaire : pour les uns démoniaque, pour les autres providentielle, ce providentialisme affectant lui-même des formes variées. Sans parler des spéculations proprement chiliastiques nouées autour de Napoléon et de la Sainte-Alliance.

Parallèles et luxuriantes. La compilation de Philadelphie en elle-même pourrait être considérée comme un épisode. Mais elle est loin d'être unique. Si on parcourt en effet le répertoire du millénarisme américain, constitué par l'encyclopédie adventiste de Froom, on ne peut pas ne pas remarquer l'ampleur de l'écho suscité par les événements de la Révolution française dans ce genre littéraire constitué par la littérature « prophétique » nord-américaine (18).

Pour Amzi Armstrong, dans ses *Conférences sur l'Apocalypse* (1815) les trois jours et demi des témoins sous le sac (*Apoc. XI*) représentent le règne de la Terreur en France de 1792 à 1796.

L'Irlandais Isaac Ashe dans son *Commentaire de l'Apocalypse* (1835) estime que les sept coupes de l'Apocalypse ont commencé à se répandre avec la Révolution française mettant en cause l'autorité du Pape.

David Austin, publié à New-York en 1798, voit dans les événements de la Révolution française le développement des décisions divines, inauguratrices du millénium. Le titre de son ouvrage est d'ailleurs suggestif : *Downfall of Mystical Babylon ; or a key to the Providence of God in the political operations of 1793-1794*.

Un magazine londonien, *Baptist annual register*, publie une lettre d'Amérique, datée du 31 mars 1798, où aurait été prédite la chute de Rome entre les mains des Français, « événement qui sera peut-être accompli avant que cette lettre n'atteigne la Grande-Bretagne ».

Dans un sermon prononcé en mai 1798, le pasteur congrégationaliste Belknap évoque l'entrée des troupes françaises à Rome, l'arrestation et l'exil de Pie VI, comme un commencement du royaume à venir.

G. Bell, se référant aux dix royaumes de l'Apocalypse, situe la chute de l'Antéchrist entre 1797 et 1813, et commente (en 1790) : « N'avons-nous pas vu dans l'un des dix royaumes [la France] une révolution des plus étonnantes... ».

Pour G. H. Bell (qui sera un Adventiste du 7^e jour) la chute de la première Bête apocalyptique est intervenue en 1798 avec l'expulsion du pape de ses Etats. La seconde Bête n'est autre d'ailleurs que les Etats-Unis.

Un ministre anglais, Bicheno, publie en 1793 (six éditions jusqu'en 1808) « *Signs of the Times or the overthrow of the Papal tyranny in France, the Prelude of Destruction to Papacy and Despotism but of Peace of Mankind* ». L'année 1789 y est démontrée comme le terme du chiffre sacré des 1.260 jours.

Elias Boudinot, le signataire de la paix avec l'Angleterre après la guerre d'Indépendance, écrit en 1815 sur « le Second Avènement » : il voit dans les événements de la Révolution française « un accomplissement exact des prophéties ».

Selon l'anglican Brook, l'auteur du premier Dictionnaire des chiliastes (1835), une pléiade d'auteurs aurait prévu « le rôle apocalyptique de la Révolution française ».

C. Caulfield, anglican irlandais, est un de ceux pour qui la Révolution française est le grand tremblement de terre d'où naîtra une ère nouvelle.

Un méthodiste irlandais, A. Clarke, écrit vers 1820, à propos des 1.260 jours de la

(18) Et en partie anglaise. Car il est difficile parfois de dissocier (titres publiés simultanément en Angleterre et en Amérique, auteurs passant d'un pays à l'autre et ouvrages lus ici et là). Dans la nomenclature qui suit, les auteurs sont volontairement classés dans l'ordre alphabétique où ils pourront, pour des références plus précises, être retrouvés dans le *Dictionnaire* cité *supr.*

petite Corne : « La fin (du pouvoir papal) n'est probablement pas très éloignée ; il a été sérieusement ébranlé par la France ».

C. Daubeny dans un discours de 1798 (*Fall of Papal Rome*) observe : « Nous avons vu cette nation dont les précédents souverains contribuèrent grandement à l'élévation du trône pontifical, employée maintenant comme le plus immédiat instrument de la main de Dieu à renverser l'idole qui était installée dans le temple ».

T. Dwight, un pasteur congrégationaliste voit un signe de la proximité du Millenium dans le Déisme et la Terreur de la Révolution Française et aussi dans la résistance au Pontificat romain.

Pour B. Farnham, dans une Dissertation publiée en 1800, en l'année 1789 est échu le terme des 1.260 jours apocalyptiques.

Dans un ouvrage de 1848 sur la *Grande Révolution Continentale* l'Anglais J. H. Frere assimile les phases de la Révolution française et de l'Empire aux premières coupes de l'Apocalypse.

Pour le juriste américain J. Galloway (réfractaire à l'Indépendance et réfugié en Angleterre), la mort des deux témoins qui sont l'Ancien et le Nouveau Testament, a eu lieu en France entre 1792 et 1796, période de trois ans et demi « depuis le temps de l'expulsion totale du Clergé (quand toute pratique religieuse cesse en France) jusqu'à la date du décret de tolérance de toutes les religions ».

Th. Goodwin, bien que très antérieur (1600-1680) fut réédité en extraits en 1796 à Londres sous le titre : *The French Revolution in 1639*. C'est l'un des dix auteurs de la *Prophetic Conjecture* dont il a été question ci-dessus.

De C. Goring fut édité à Londres en 1807 : *Thoughts on that part of the revolution which comprehends the history of the western Europe from the commencement of Popery to its overthrow in 1795, comprehending a series of 1260 years*.

Pour J. Haywood, juriste de la Caroline du Nord, les événements de la Révolution française ont été « des préliminaires indispensables au plein succès de la lumière évangélique et à la conversion générale du monde ».

Pour J. Hooper, pasteur anglican qui écrit en 1829, la date de 1793 ouvre « une grande ère prophétique ». La Révolution française (« ce tremblement de terre politique ») a marqué l'aube du matin qui vient.

En 1790 la Révolution française inspire à l'Anglais W. Jones : *Popular commotions considered as signs of the approaching end of the world*.

Pour E. King qui publie à Londres et à Philadelphie, puisque 1798 signifie de toute évidence le terme des 1.260 jours-années, leur début est donc en 538, prise de Rome par Bélisaire, au nom de Justinien...

Pour J. Lathrop, pasteur congrégationaliste, la Révolution française a amorcé « la fin des temps ». En 1811 il donne encore trente ans, un demi-siècle au plus, pour la liquidation de la Papauté.

Le Pensylvanien W. Linn, en 1793, commente et célèbre la Révolution française dans une série de *Discours sur les signes des Temps*.

Un autre Pensylvanien, M'Corkle, pasteur presbytérien, célèbre aussi dans un sermon en mai 1798 « l'œuvre de Dieu par la République française ». Il y est déclaré : « En plantant l'arbre de la liberté à Rome, siège et centre de la domination impériale et ecclésiastique, la France a accompli maintes prophéties qui stipulaient avec une étonnante précision le temps, le lieu, le peuple par qui elles seraient accomplies ».

Pour le Presbytérien W. F. Miller (il écrit en 1803), c'est la mort de Louis XVI qui a porté le grand coup au Royaume de la Bête.

Dans une polémique contre Payne, Uzel Ogden (*The Deist unmasked*, 1795) soutient

que, de même que les Juifs ont accompli les prophéties en crucifiant Jésus, de même la France a joué son rôle dans l'accomplissement des prophéties sur la Papauté.

De Joseph Priestley, en 1794, un Sermon sur « l'état présent de l'Europe comparé avec les anciennes prophéties » assimile la Révolution Française aux tremblements de terres prédits par l'Écriture.

Dans ses sermons de 1808, le pasteur presbytérien J. B. Romeyn discerne que si les pays protestants sont atteints par « le fouet de Dieu » qu'est Napoléon, c'est qu'ils ne sont qu'à moitié sortis de Babylone. La période est critique, car, selon la prophétie, une tête repousse à la Bête blessée (concordat entre Napoléon et la Papauté).

Pour E. Smith (1762-1849) l'Antéchrist est un pouvoir athée dont la Révolution française est le type et les scènes terribles qui se sont alors déroulées donnent une idée des catastrophes qui introduisent le millénium.

J. Spalding en 1796 se réfère à Jurieu pour signaler dans la Révolution française le « tremblement de terre » annonciateur de la chute de la Papauté.

J. H. Stewart, en 1825, pense que la Révolution française s'identifie avec la cinquième coupe apocalyptique.

Une journée nationale de jeûne avait été observée en mai 1798, à la nouvelle de l'occupation de Rome par l'armée française, et de nombreux sermons donnés à cette occasion. J. Thayer, converti au catholicisme, déplore dans son propre sermon que beaucoup de ses compatriotes voient dans les malheurs du Pape et dans les désordres de la Révolution autant « d'étapes qui conduisent à ce qu'ils attendent, le millénium ».

C'est à la même occasion que R. Valpy fixe le début des 1.260 années à 538 ($538 + 1.260 = 1.798$) : « En cette année 538... Vigile par ses intrigues secrètes avec l'artificieuse Théodora était promu à la dignité pontificale... ».

En 1793, John Willison publie à Londres : *A prophecy of the French Revolution and the Downfall of Antechrist*, en prétendant avoir prévu l'événement cinquante ans plus tôt.

Le juge Jones Winthrop pense, pour son compte, qu'il faut dater le terme des 1.260 jours-années en 1791, quand la France commence à se déclarer indépendante de Rome.

Le pasteur F. Wrangham publie lui aussi un sermon sur les événements de 1798 où, selon lui, la chute de la Grande Babylone laisse prévoir la proximité du Second Avènement...

On pourrait aligner sans doute d'autres noms et d'autres faits encore. Ceux-là peuvent suffire du moins pour évoquer un des types du millénarisme américain de cette période où s'inscrivent — corrélativement — d'autres types et en particulier le type majeur formé par l'Adventisme millérite.

b) *L'adventisme millérite.*

Ce prestige eschatologique de la Révolution Française et de l'épopée napoléonienne ne fut probablement pas étranger au déroulement d'une des plus spectaculaires aventures religieuses en direction du millénium : celle du prophète américain W. Miller et du mouvement suscité par sa prédication, le millérisme. Harckness a tenté de référer cette effervescence

à la conjoncture économique contemporaine (19). Cette référence ne saurait être exclusive et W. Miller fait lui-même état de la signification eschatologique de l'histoire récente comme de l'un des majeurs Signes des Temps :

« Ces écrivains que j'ai cités et d'autres encore qui pourraient être mentionnés ont prédit sur la base de l'autorité biblique une grande révolution en France, un changement dans la politique civile et ecclésiastique, l'introduction d'un nouveau système fatal à la papauté et à la tyrannie, mais favorable à la liberté, à la paix et au bonheur de l'homme. Ils prédisent que cette révolution ne s'effectuerait pas d'une manière ordinaire, non par le ministère de la Parole Sacrée, mais par une dispensation divine, par une convulsion soudaine, comme un tremblement de terre suivi de la disparition de noms, de titres de noblesse, d'ordres religieux et l'humiliation de la Monarchie française, n'ayant plus le support de la papauté. Ils ont prédit l'exaltation qui devait suivre la liberté des nations, la propagation de l'Evangile, la mort et la résurrection des témoins. Ils ont fixé le temps entre 1785 et 1795. Love qui écrivit en 1651 prédisait que Babylone commencerait à tomber en 1790. Le Révérend R. Fleming, pasteur de l'église Scott's Church à Londres, dit dans un discours sur l'ascension et la chute de la Papauté, publié en 1701, « la Monarchie française sera humiliée dès 1794 » ; Que signifie tout cela ? Ne pouvez-vous pas y voir l'accomplissement des signes des temps ?

Lors, moqueurs, qui vous raillez du cri « Voici l'Epoux », que ferez-vous ? » (20).

D'après les données fournies par les différents historiens du mouvement (21), celui-ci se propose en trois phases : celle qui expire au printemps de 1844, où domine Miller, et qui dure environ 13 ans (depuis 1831) ; celle qui expire à l'automne de 1844, où Miller se fait distancer par certains disciples, et qui dure environ 3 mois (d'août à octobre) ; celle enfin qui commence en 1845, où la révélation de Mrs White se substituera à celle de Miller, et qui dure jusqu'à nos jours.

A ces trois phases correspondent des types d'Attente (Advent) assez différents, où le Millenium semble se trouver progressivement sublimé. Froom marque lui-même la différence de la première à la seconde. Dans la première « la purification du sanctuaire fut considérée comme impliquant la destruction de la terre par un déluge de feu, exactement comme le monde antédiluvien avait été détruit par un déluge d'eau. Et, pensait-on, cette purification du sanctuaire impliquerait parallèlement un processus purifiant l'Eglise de tout péché. A cette phase primitive l'insistance était ainsi placée sur la terre ». Dans la seconde phase « l'espérance se fixa sur le fait que le Christ allait descendre des cieux pour bénir son peuple en

(19) *Social origins of the Millerite Movement*, University of Chicago, 1927 (thèse dactylographiée). Insiste en particulier sur la panique économique de 1837 et le marasme qui s'ensuivit. Il est sûr en tous cas que la décennie 1839-1847 est le moment d'une grande effervescence socio-religieuse : c'est en 1843-1844 que le millénarisme mormon culmine dans la « révélation de la polygamie » ; en 1837-1847 que s'inscrit le « Grand Réveil » Shaker avec ses incidences spirites ; dans la même période enfin que s'encadra l'agitation du Fourierisme américain avec ses incidences religieuses transcendantalistes ou swedenborgiennes.

(20) Cit. in H. C. STØHR. *Les origines et le début de l'Adventisme en Amérique 1800-1844*, Thèse, Paris, 1952 (dactylographiée), p. 176.

(21) En particulier STØHR. *op. cit.*, et surtout l'encyclopédiste L. E. FROMM, *The Prophetic Faith of our Fathers*, vol. IV, Washington, 1954, 1296 p.

Attente et rassembler ses saints, ce qui, pensait-on, serait un Second Avènement ». Dans la *première* phase « les regards des millérites étaient fixés sur la terre... ». Dans la *seconde* « leurs regards étaient tournés vers les cieux » (22). Dans la *troisième* phase, enfin, dominée par l'interprétation d'Ellen Harmon, Mrs White, la purification du sanctuaire annoncée par Daniel au terme des fameux « 2.300 soirs et matins » s'est bien produite en 1844, mais elle a eu lieu dans le ciel où le Christ a inauguré l'instruction préparatoire au jugement (*work of investigative judgement*). Pour n'être pas descendu du Ciel sur la terre, le Christ n'en est pas moins passé d'une première phase à une seconde phase de son ministère céleste.

C'est évidemment la seconde phase qui peut représenter, par son paroxysme même, une situation typique de l'Adventisme. W. Miller lui-même n'avait pas fixé de jours précis, se bornant à circonscrire la première échéance entre le 21 mars 1843 et le 21 mars 1844 (année juive 1843). Certains de ses compagnons refusaient même de s'enfermer dans ces limites et se refusaient à accepter « une date pour le retour du Seigneur qui peut être en 1843, en 1846 ou dans mille ans... » (23).

A mesure que les délais de cette première phase s'amenuisent, W. Miller lui-même nuance ses pronostics : « Si nous sommes dans l'erreur quant au temps, nous avons la conviction la plus certaine que l'événement prévu par nous sera le prochain événement dans l'histoire du monde » (15 février). « Si le Christ vient bientôt, comme nous l'attendons, nous chanterons bientôt le chant de victoire ; sinon nous veillerons, nous prierons, nous prêcherons jusqu'à ce que le temps vienne... » (6 mars).

Ces nuances, comme aussi la diffusion de l'Attente sur une période de 12 mois, rendirent la déception moins amère à l'échéance du 21 mars, et peu de jours après on retrouve Miller humilié, mais non ébranlé dans sa foi :

« Je suis assis à mon vieux bureau, dans une chambre vers l'est. Ayant obtenu l'aide divine jusqu'à maintenant, j'attends le retour de notre cher Sauveur, le Fils du Ciel et l'accomplissement des promesses faites au Père, et confirmées à nous qui l'avons attendu qu'il reviendra et nous prendra avec lui... Le temps, comme je l'ai calculé, est accompli maintenant et je m'attends à voir à chaque moment venir le Seigneur descendant du Ciel — je n'ai rien d'autre à attendre, à part cette glorieuse espérance... Je confesse mon erreur et reconnais ma déception, cependant je crois toujours que le jour du Seigneur est proche — à la porte, et vous exhorte, mes frères, à veiller afin que ce jour ne vienne vous surprendre... Je ne pense pas qu'on puisse même imaginer que c'est dans plus d'une année. Je crois que c'est près, aussi près que le printemps l'est de l'été et de la moisson ». (Ecrit le 23 mars).

Mais avec l'été de la fameuse année, les événements se précipitent. Des disciples proposent un redressement des computations et cette fois

(22) FROMM, *op. cit.*, p. 784-786.

(23) STÖHR, dans le même sens (p. 188) cite une lettre de WARD à MILLER : « Je vous écris sans cérémonie, comme à un frère... Je comprends votre confiance quant au temps du retour du Christ et cependant je suis loin de penser comme vous, mais cela ne m'empêche pas de m'associer au cri « Le Seigneur est proche ». Je pense que vous êtes dans l'erreur en fixant une date ».

l'échéance se détache avec une impitoyable précision : 22 octobre 1844. Samuel S. Snow s'en fait le champion et distribue son « True Midnight cry » (le vrai cri de minuit) parmi les fidèles dont le nombre atteint et peut-être dépasse 50.000. W. Miller oppose d'abord une sérieuse réticence : puis, entre le 6 et le 9 octobre, il se ralliera, lui aussi, à l'attente sacrée du 22. C'est alors une prodigieuse effervescence parmi les fidèles. On cesse de cultiver les champs, d'arracher les pommes de terre, de cueillir les fruits. Des artisans ferment leur atelier et des commerçants bouclent leur magasin (24). Des fonctionnaires, des enseignants envoient leur démission. Des ouvriers signifient à leurs employeurs qu'ils cessent le travail. Beaucoup distribuent leurs biens aux pauvres. D'autres invitent leurs créanciers à se faire régler au plus tôt. Quelques-uns liquident leurs affaires au rabais. Des délinquants ignorés ou bien jugés par contumace se présentent aux tribunaux. Fraudeurs du fisc ou simplement contribuables retardataires régularisent leur situation auprès des percepteurs.

Les journaux adventistes qui avaient multiplié les avertissements préparatoires, annoncent l'un après l'autre la fin de leur publication : le 16 octobre, dernier numéro de *Advent Herald*, le 19 dernier numéro de *Midnight Cry*... A partir du 19 de nombreux fidèles s'obligent à un régime végétarien... L'ultime journée du 22 se passa en d'ultimes meetings, préparatoires au minuit suprême. Vers 21 heures les uns restèrent chez eux, d'autres se groupèrent entre voisins, pour veiller dans la prière et le silence « ces heures solennelles, heures lourdes d'espérance, dernières heures du temps... ».

L'aube du 23 fut cruelle et plusieurs en ont écrit l'amer souvenir (25). W. Miller demeura stoïquement fidèle à lui-même, comme en témoignent ses notes des semaines qui suivirent : « Quoique j'ai été déçu deux fois, je ne suis pas abattu ni découragé. Dieu était avec moi en esprit et m'a consolé. J'ai plus de preuves que jamais pour croire en la parole de Jésus. Quoiqu'entouré de moqueurs et d'ennemis, mon esprit est parfaitement calme et mon espoir dans le retour du Christ est aussi grand que jamais. J'ai seulement fait ce que je devais faire après beaucoup d'années d'études » (11 novembre 1844). « Je dois maintenant attendre

(24) Un magasin de Philadelphie affiche sur ses portes closes : « Ce magasin est fermé en l'honneur du Roi des Rois qui apparaîtra vers le 20 octobre. Préparez-vous, mes amis, pour le couronner Seigneur de Tous ».

(25) De l'un d'eux : « C'est un jour de nuages et de ténèbres ici... L'effet de cette déception ne peut être compris que par ceux qui l'ont éprouvée... ». « Nos espoirs les plus chers et notre attente se flétrirent et les larmes nous gagnèrent comme jamais auparavant. Nous avons pleuré, pleuré, jusqu'au lever du jour ».

Et d'un autre : « Ce jour vint et passa. Les ténèbres de la nuit enveloppèrent le monde à nouveau. Avec l'obscurité vint aussi la déception chez les Adventistes qui n'a d'égal que la tristesse des disciples après la crucifixion de leur Maître. L'écoulement du temps fut une amère déception. Les vrais croyants avaient tout sacrifié pour le Christ et avaient joui de sa présence comme jamais auparavant. L'amour de Jésus remplissait chaque âme et avec un désir inexprimable ils priaient : Viens, Seigneur Jésus, viens bientôt. Mais il ne vint pas. Maintenant, revenir aux soucis et aux perplexités, aux dangers de la vie en présence des railleries et des moqueries des incrédules qui s'en donnaient plus que jamais était une épreuve terrible de foi et de patience... J'ai quitté la réunion et je pleurais comme un enfant ». Cit. in STÆHR, *passim*.

et veiller jusqu'à ce qu'il lui plaise de répondre aux 10.000 prières qui montent jour et nuit à son trône : viens, Seigneur Jésus, viens bientôt ». (11 décembre 1844).

On sait par ailleurs comment cette Attente du Royaume d'En-Haut se transforma en l'Avènement d'une nouvelle église ou dénomination, celle des « Seventh Day Adventists » qui groupe actuellement environ 280.000 fidèles en quelque 2.860 églises. Un autre groupe réédita l'attente pour une nouvelle date, fixée en 1854, une nouvelle frustration aboutissant à un autre réseau ecclésiastique (celui de l'*Advent Christian Church*) en 1861. Un groupe fidèle à W. Miller aboutit à une Association religieuse (*American Millennial Association*) que des conflits internes liquidèrent en 1926. Enfin quelques groupes comme *Celesta*, *Adonai Shomo* (cf. infra) tournent à nouveau leurs regards sur la terre pour y pratiquer un micro-millénarisme qui les apparente à cette tradition d'utopisme religieux qu'il convient maintenant de présenter.

II. — ASPIRATIONS MILLÉNARISTES ET EXPÉRIENCES COMMUNAUTAIRES

Si tous les millénaristes ne sont pas communautaires — loin de là — réciproquement toutes les expériences communautaires ne sont pas millénaristes, et celles qui le sont ne sont pas classées pour autant comme « religieuses ».

Que si on jette un coup d'œil sur l'une ou l'autre des tables qui se sont efforcées de dénombrer et de classer les quelque deux cents groupes (ou réseaux de groupes : certains réseaux comprenant eux-mêmes de 2 à 20 coopératives communautaires proprement dites) on remarquera aussitôt en effet que la distinction entre millénaristes et non millénaristes ne recouvre aucunement la distinction quasi classiquement proposée entre expériences religieuses et non religieuses (26) distinction qui elle-même d'ailleurs s'avère en l'occurrence bien délicate à manipuler (27). En effet dans les réseaux dits non religieux se classent généralement ceux qui se réfèrent aux socialismes utopiques : les sept icaries cabétistes, la dizaine de villages d'Harmonie d'inspiration owenite, la quarantaine de Pha-

(26) Cette proposition est sans doute un vestige des âpres controverses qui opposèrent les groupes « religieux » et « non religieux » à propos de la supériorité respective de cette « religion » ou « non religion » dans l'établissement du « communisme ». A titre indicatif j'ai déjà cité ailleurs quelques chiffres établis d'après les données de L. E. DEETS, cf. *Shakers Américains*, loc. cit.

(27) On voit en effet par exemple que la plus religieuse apparemment de ces expériences communautaires (les Shakers) professe pour les champions de la libre pensée une prédilection qui lui vaut la conversion de certains owenites, attirés précisément par ce rationalisme. Et inversement, en certaines expériences communautaires entendant se fonder sur des convictions laïques, la manière de professer ces convictions prend la forme d'un véritable Credo. C'est le cas de *Skaneateles Community* (1844-1846) ; cf. infra.

langes fouriéristes. Or, ces expériences ne sont pas les moins atteintes par la nostalgie du millénium (28).

Quoi qu'il en soit et pour demeurer aux expériences généralement reconnues comme typiquement religieuses, et aussi pour n'en retenir que les plus importantes (29), on pourra considérer que si une minorité relève d'un millénarisme explicite et déclaré, une majorité sinon la totalité relève d'une forme ou d'une autre d'attente, ou d'espérance, apparentées à la supputation d'une ère millénaire. Les variations même pourront servir de références aux réflexions subséquentes, concernant les catégories d'interprétation.

On se contentera ici de commenter la nomenclature d'une trentaine d'expériences par des notations concernant spécifiquement leur contenu religieux (30) et dans ce contenu l'incidence éventuelle de leur aspiration à un « Heaven on Earth ». En outre on ne retiendra que celles d'entre elles où cette aspiration a donné lieu à des commentaires notoires.

1) P. C. Plockhoy (République coopérative de) (1663-1664). Ce Hollandais probablement mennonite avait séjourné en Angleterre. Dix ans après l'agitation des Diggers de Winstanley (en 1659) il y publia un petit traité sur la « *Manière de rendre les pauvres heureux en cette nation et dans les autres et cela en rassemblant des gens capables assortis et qualifiés en un seul gouvernement domestique ou petite république* ». En 1663, P. P. s'embarque en Hollande avec un groupe de mennonites pour la nouvelle Hollande où il entendait réaliser son plan dans une colonie type. L'année suivante, la fondation fut disloquée par la conquête anglaise. Bernstein exhuma la figure de ce précurseur. Et l'Union coopérative de Manchester a réédité les principaux écrits de celui qu'on nomma parfois : le « patriarche » du mouvement coopératif.

Pas de spéculation eschatologique, mais une « *Invitation à la dite petite république, montrant l'excellence du véritable amour chrétien et la folie de tous ceux qui ne réfléchissent pas au but pour lequel le seigneur du ciel et de la terre (Lord of Heaven and Earth) les a créés* ». C'est le titre d'un autre écrit qui avertit en outre : « Plus divin est cet état de l'amitié et plus on le voit rarement parmi nous et plus Satan cet ennemi de l'humanité s'exerce contre lui... ».

2) Labadistes (1683-1725). Jean de Labadie, passé du catholicisme au protestantisme, et devenu dissident mystique de la réforme elle-même, avait exercé son influence particulièrement en Hollande : on est allé jusqu'à lui attribuer plusieurs milliers d'adeptes. Il développa ses conceptions communautaires en 1668 à Amsterdam

(28) C'est Robert Owen lui-même qui titre une de ses brochures « *Millennium in Practice* » et fait opposer au fronton d'une de ces fondations (Queenswood) l'inscription « C. M. » (Commencement of Millennium). Son journal le *New Moral World* sous-titra pendant un temps *Gazette of Millennium*. Cet aspect millénariste laïc des différents socialismes utopiques sera traité dans une autre étude.

(29) Dans les listes on trouve en effet parfois soit des groupuscules à existence éphémère, soit des fondations dont presque tout demeure inconnu. Il est donc inutile ici d'en faire état.

(30) Dans une recherche poursuivie à l'Ecole des Hautes Etudes (VI^e Section), à l'occasion du trentième anniversaire du cours de Charles Gide au Collège de France (*Les colonies communistes et coopératives*, 1927-1928), on étudiera les composantes sociales de ces expériences. Il suffira ici de souligner qu'en général il s'agit ici de coopératives communautaires de type « intégral », c'est-à-dire impliquant un maximum d'autarcie économique à l'intérieur de laquelle s'établit non seulement une coopérative de production et de consommation, mais aussi communauté de vie et de raison de vivre.

et des expériences s'établirent en cette ville, ainsi qu'à Altona près de Hambourg (où elle dura de 1674 à 1732) et Wieuwerd dans la Frise. C'est de là que deux émissaires partirent en Amérique pour préparer la Fondation qui devint Bohemia Manor (Maryland). Labadie lui-même était mort en 1674 à Altona.

La communauté pratiquait le communisme des biens, admettait le mariage mais seulement endogamique et prévoyait la vie quotidienne sur le type d'un monachisme mixte mais ascétique (séparation des sexes, économies rigoureuses, alimentation sévère-ment rationnée...). Ce régime du moins rendit la communauté financièrement prospère. Mais un leader P. Shuyter « un des premiers *racketteurs* religieux » de cette tradition (selon l'expression d'Holloway) la conduisit lui-même à la désintégration en proposant en 1698 le démembrement de la propriété commune, ce qui provoqua une scission. La liquidation générale intervint en 1725. L'expérience avait compté une centaine de membres.

3) Kelpiens (ou La femme dans le désert) (1694-1748). L'origine de la colonie remonte aux enseignements de J. J. Zimmermann, un prédicateur dissident du Luthéranisme, adonné aux calculs eschatologiques. Il avait prédit la fin du monde pour l'automne de l'année 1694. Se référant aux textes de l'Apocalypse Johannique sur la Femme dans le désert (cit. sup.) il avait projeté en conséquence de conduire ses adeptes dans les terres vierges du Nouveau Monde. Mais il mourut à Rotterdam la veille de l'embarquement. Sa place fut prise par Maître Joannes Kelpius, rosicrucien et Boëhmiste, lequel, passant par Londres, échangea ses convictions avec celles d'un autre mouvement millénariste, les Philadelphiens de Jane Lead. Après une traversée miraculeuse — épisode classique dans ce genre d'exode — le groupe établit en juin 1694 son ermitage collectif près de Germantown en Pensylvanie (d'où son autre nom *The Hermits of the Wissahickon*).

Quarante cellules, assorties de salles communes, formaient un bâtiment de bois de 40 pieds carrés, car au nombre 40 était attribuée une signification mystique. Des télescopes hissés sur le toit permettaient chaque nuit d'épier les astres d'où étaient attendus les signes de l'événement, car l'automne fatidique était passé sans qu'il intervint. Le régime interne était communiste, abstinent (anti-alcoolique) et continent (chasteté masculine, les femmes étant ici exclues). Kelpius — qui avait proclamé son immortalité — mourut en 1708, laissant ses disciples dans l'espoir de sa résurrection. Les années qui suivirent se passèrent, dit-on, pour les membres restés fidèles, à préparer leur propre mort.

4) Ephrata (1732-1905). Un groupe de Baptistes, d'origine allemande cette fois, arriva en 1720 à Germantown pour se joindre à la *Femme dans le Désert*. Il y trouva le groupe en proie au déclin et par ailleurs, s'étant opposé aux Baptistes allemands de la région, sur la question du septième jour, il prit l'initiative, sous la conduite du mystique Conrad Beissel, d'une expérience érémitique, puis claustrale, promise à une longue carrière. Elle eut plusieurs filiales, et la maison mère compta jusqu'à 300 membres.

La structure sociale du groupe traversa en effet plusieurs types de groupement. C. Beissel vécut d'abord comme un ermite dans une grotte. Puis cinq disciples (trois hommes et deux femmes) vinrent partager sa retraite. Ensuite on construisit une maison commune (en bois et avec des outils de bois selon une réminiscence biblique du 2^e Livre des Rois, VI, 7) : rez-de-chaussée pour les hommes, étage pour les femmes, salle de culte commune. Par la suite ce bâtiment laisse la place à deux bâtiments distincts, un pour l'ordre masculin (Brother House), l'autre pour l'ordre féminin (Sister House). S'y ajoutent lieu de culte et nombreux ateliers. En 1744 maris et femmes avaient signé des actes de mariage : mais le régime perfectionniste et communiste du groupe n'impliquait ni vœux, ni abandon définitif de biens mis en commun. De par cette latitude même, la dérive aurait commencé dès 1786 (date de la mort du fondateur), pour faire place à une

espèce de Tiers-Ordre d'adeptes « propriétaires » et « mariés » qui se rallia à un congrégationalisme ecclésiastique existant et finit par remplacer purement et simplement les deux ordres religieux.

La vie même du fondateur ne fut pas exempte de contestations. Un de ses adeptes l'accusa de vouloir se faire accepter pour un second Christ. Le dogme en tout cas impliquait le millénarisme, mais sans computation précise. Un chroniqueur fait état d'une période d'intense effervescence en vue de l'Avènement, période pendant laquelle les Ephratistes aurait préparé des robes d'Ascension : l'un d'entre eux, ainsi vêtu, aurait même monté la garde sur leur toit afin d'être plus tôt cueilli par la Seconde Venue.

5) **Paradise (1736-1743)**. Ce nom de *Paradis* fut inventé par un immigrant Saxon, Christian Priber, qui s'établit parmi les Indiens Cherokees, apprit leur langue et, en vue de les protéger des Blancs, projeta de les organiser en société communiste. Société à laquelle était assigné précisément le nom de Paradis. Un tel projet serait peut-être l'unique analogue, en Amérique du Nord, des sociétés semblables organisées (Réductions du Paraguay) ou projetées (Mendieta) en Amérique du Sud. Mais on nous prévient que sa base n'était pas plus celle d'un catholicisme missionnaire que celle d'un protestantisme dissident. Les sources de Priber étaient plutôt Platon et Thomas More. Le projet d'ailleurs n'eut pas de suite. Priber, accusé de conspirer au profit des Français, fut arrêté par le pouvoir colonial anglais et jeté en prison où il mourut.

6) **Béthléem (1740-1762)**. Zinzendorf, le célèbre réformateur missionnaire, protecteur des Moraves, avait sondé — sans succès — Conrad Beissel, le fondateur d'Ephrata, en vue d'un front commun, sinon du communisme religieux, du moins des dénominations allemandes pennsylvaniennes.

Le projet Morave, parfois confondu avec celui des Huttériens (cf. *infr.*) est probablement, pour le XVIII^e siècle américain, le seul projet communautaire élaboré en Europe avant son importation en Amérique. Il avait en effet son cadre de référence à Herrnhut, en Saxe, lieu de pèlerinage célèbre pour les pionniers du méthodisme, y compris Wesley ; et l'expansion américaine alla de pair avec une expansion anglaise (31). En Amérique les efforts de Zinzendorf aboutirent à la fondation de Béthléem (et de quelques filiales dont Nazareth).

Le régime fut celui d'une théocratie communiste, chaque membre travaillant selon ses capacités et recevant selon ses besoins et ceux de sa famille, la propriété foncière et immobilière demeurant collectivement détenue par la « General Economy ».

Pas de conviction spécifiquement millénariste, sinon la conviction généralisée de l'Absence du Christ et de la véritable Eglise. D'où, par exemple, le rôle donné au hasard dans les décisions et les nominations.

Bientôt ce schéma de communautés citadelles et têtes de pont d'un universel royaume de Dieu fut relevé par le schéma d'un dénominationalisme ecclésiastique, le régime communautaire se trouvant confiné dans des œuvres d'assistance ou de solidarité.

7) **Shakers (1776-1940)**. Dans ce cycle les Shakers constituent probablement le cas le plus spectaculaire d'une conjugaison du millénarisme au messianisme. Ann Lee, la fondatrice, émerge assez rapidement comme Second Christ, manifestation du Christ « in the female », messie féminin. Son message a instauré l'Eglise milléniale (Millennial Church). Des computations nombreuses et parfois disparates brodent autour de ces principes premiers.

(31) Sur laquelle une étude récente et bienvenue : W. H. G. ARMYTAGE, « The Moravian Communities in Britain » in : *Church Quarterly Review*, avril-juin, 1957 p. 141-152.

Le choc initial — situation d'une pauvre ouvrière dans le capitalisme manchestérien — prend appui sur les spéculations des *English Prophets*, eux-mêmes héritiers plus ou moins directs des prophètes cévenols émigrés. Il se combine provisoirement avec un attentisme religieux pendant la guerre d'Indépendance pour donner naissance à quelque chose comme un maquis pacifiste qui est en même temps un ermitage collectif. La paix revenue, et à la faveur des réveils, le grand message millénariste — disparition du royaume de la génération par l'apparition du monde de la « régénération » — emporte les premiers adeptes dans une série de campagnes missionnaires, fondatrices de communautés. A une phase ultérieure, ces avant-postes de la *Millennial Church* renoncent peu à peu à leur prétention universaliste soit pour chercher un bras séculier dans le « Républicanisme américain », soit pour se concevoir comme un ordre religieux du protestantisme au Nouveau Monde, soit pour enregistrer le démantèlement de leurs autarcies sous les assauts de la culture et de la technique de l'âge industriel.

L'expérience dura un peu plus de 150 ans et groupa en quelque vingt communautés et trois générations un total d'environ 20.000 membres. Elle inspira R. Owen et F. Engels (32).

Son communautarisme religieux fut celui d'un monachisme mixte, parent de celui pratiqué par Ephrata, une structure à trois paliers d'appartenance permettant l'intégration progressive tant à la communauté des biens qu'au mariage mystique du groupe des femmes et du groupe des hommes, non mariés ou éventuellement démariés. Le tout sous le signe d'un Dieu « dual », (à la fois Père et Mère, caution archétypique d'une rigoureuse égalité sociale des sexes, le Dieu exclusivement masculin étant dénoncé comme une invention du christianisme théologique).

On sait enfin que les Shakers se réclamaient avec éclat du précédent Essénien auquel ils assimilaient le christianisme primitif : « Jesus was an Essene ».

8) **Jerusalem (1782-1820).** Fondée par Jemimah Wilkinson qui se donna pour « l'Universelle Amie » (Public Universal Friend). Un des premiers enquêteurs (Macdonald) dont le dossier est demeuré manuscrit remarque : « Je suis embarrassé pour trouver une différence entre Jemimah Wilkinson et les Shakers ». Les analogies sont en effet nombreuses, avec ici une taille et une longévité considérablement moindres.

De convictions probablement Quakers et Baptistes, J. W. se serait réclamée comme les Ephratistes de la tradition chrétienne primitive des Agapètes (virgines subintroductæ). Pour caution de la mission à elle confiée par l'Esprit, elle prétendait être ressuscitée : son âme montée au Ciel n'était venue se réincarner que pour avertir le monde de la Colère divine imminente. C'est dans l'Etat de New-York que son message porta ses fruits, après une vaine tentative en Pensylvanie. Elle y fonda non seulement trois groupes de type ecclésiastique, mais avec l'aide d'un mécène, rallié ou circonvenu, une communauté : Jerusalem, qui connut, de son vivant et sous son règne tout puissant bien que parfois discuté, une réelle prospérité. Le nombre de ses membres avait été d'environ 250 en 1800.

Elle avait averti ses disciples que sa mort serait seulement apparente. En conséquence, et selon ses instructions, lorsque l'événement se produisit en 1819, ceux-ci n'entourèrent ses funérailles d'aucune célébration, et même le lieu de son ensevelissement demeura inconnu. La communauté ne survécut pas à sa fondatrice.

9) **Rappites (1805-1905).** Du fondateur, Georges Rapp, un paysan wurtembourgeois, ses disciples également estimaient qu'il serait exempté de la mort par la seconde

(32) Sur cette expérience cf. H. DESROCHE, *op. cit.*, ch. III : « Le millénarisme américain », p. 60-87, où j'ai tenté en particulier de dégager la composante néo-manichéenne du millénarisme shaker et sa parenté avec le mythe de la grève universelle.

venue du Christ. Lui-même, à son lit de mort, âgé de 90 ans, eut pour dernières paroles à ses disciples : « Si je ne savais pas que mon cher Seigneur m'a signifié que je vous présenterais tous à lui, je croirais que mes derniers moments sont venus... ». Malgré la déconvenue, sa fondation lui survécut cependant encore un demi-siècle.

Par ses origines, le groupe avait participé à l'effervescence millénariste de l'Allemagne romantique (33). Pour la même période, d'autres immigrations sous le même signe d'un piétisme nostalgique drainaient des groupes à l'Est et à l'Ouest. L'historien agréé des Rappites, A. Williams, fait état de cette inspiration millénariste à l'origine des deux institutions rappites majeures : le communisme des biens, le perfectionnisme du célibat ou du démariage. « Il leur parut qu'ainsi ils seraient plus vite prêts au départ quand Jésus-Christ viendrait les chercher... ». En outre le « non sunt mulieribus coinquinati » de l'apocalypse johannique leur paraissait la condition formelle pour prendre rang « parmi les 144.000 qui se tiendront avec l'Agneau sur la montagne de Sion ». Le nombre des membres avait atteint le millier en 1820.

Les deux événements majeurs de la communauté furent d'une part ses exodes successifs, d'autre part sa crise intérieure. L'exode se fit d'abord d'Est (Harmony I en Pensylvanie) en Ouest (Harmony II en Indiana), puis d'Ouest en Est (Economy en Pensylvanie). On sait que l'emplacement d'Indiana fut retenu par R. Owen pour sa New Harmony. Quant à la crise, elle fut fomentée par un nommé B. Muller, pseudo-comte de St-Léon, un charlatan mystique qui exploitait l'Attente rappite, en se donnant comme l'« Oint du Seigneur », venu annoncer la fin des épreuves. Une scission, fomentée par ses intrigues, conduisit à la fondation d'une colonie dissidente qui emmena plus de 200 harmonistes et 150.000 dollars pour faire une expérience adverse. Des rescapés se retrouveront à Béthel (cf. *infra*).

Economy disparut par la raréfaction de ses membres et une gestion financière désastreuse, succédant à un boom de prospérité. La croyance à l'imminente venue du Christ subsista jusqu'à la fin du siècle. On peut relever d'ailleurs que la grève de la reproduction, pratiquée par les Rappites, obéissait aux mêmes motivations millénaristes que la pratique similaire Shaker. Hâter la disparition de l'ère humaine placée sous le signe du « Croissez et multipliez-vous », c'est hâter le retour du Christ et la réapparition du statut édenique antérieur à la séparation des sexes : en effet, en conformité avec la tradition évadamite, qu'il connaissait du moins par l'exemple Shaker, le Père Rapp commençait le premier chapitre de la Genèse (I, 26-27) par la proclamation de l'androgynie primitive à l'image et ressemblance de la bisexualité de son Créateur.

10) **Zoarites (1819-1899).** D'origine spirituelle et géographique analogue, la communauté de Zoar eut pour leader Joseph Baumeler (ou Bimeler) qui dirigea en 1817 l'exode du Wurtemberg en Pensylvanie. Ils pratiquèrent un communisme de biens à deux degrés (seul le second degré résiliant purement et simplement tout droit de propriété privée au profit du fonds collectif indivisible). Rapidement d'ailleurs à ces deux catégories s'adjoignit une troisième : celle des salariés dont le volume croissant fut parti-

(33) B. NICOLAIEVSKI et O. MENSCHEN-HELFEN relèvent le fait dans leur *Biographie de K. Marx* (Paris, s. d.) : « En dépit de toutes les persécutions, certaines sectes chrétiennes s'étaient maintenues en Allemagne, surtout dans l'Erzgebirge et en Silésie, où elles enseignaient un communisme primitif, conforme à l'esprit des premiers chrétiens. Constamment des émigrants fondaient en Amérique de nouvelles colonies anabaptistes, colonies qui restaient en relation avec leur pays d'origine. Sans liaison entre eux, entièrement abandonnés à eux-mêmes, les artisans silésiens et saxons, méditatifs, imaginaient des utopies communistes fondées sur le seul livre qu'ils connaissaient : la Bible » (p. 71). STØHR, *op. cit.*, signale lui-même un catalogue de 1.500 publications, en 40 lieux d'Allemagne, « qui indiquent le sentiment du peuple en ce qui concerne les prophéties sur l'Antéchrist ». Dans les 1.500 traités ainsi mentionnés, « il y avait plus de 400 écrivains qui désignaient l'Antéchrist du doigt » (*op. cit.*).

culièrement funeste à l'équilibre de la fondation. D'autre part, après un court essai, Zoar abandonna le perfectionnisme du célibat pour un retour au régime familial, dont on escompta, semble-t-il, la perpétuation démographique du groupe. (Le huitième point de la règle ne prévoit, en tout cas l'union sexuelle dans le mariage qu'en vue de la procréation). Une économie distributive formera la jonction entre le collectivisme des moyens de production et le familisme de la consommation. Le processus de différenciation fut donc plus rapide et plus radical que celui des Rappites. Le nombre des membres ne dépassa pas 500.

En 1898 la pression de la division par familles démantela le collectivisme de la propriété et de la production. Une convention fut signée par les membres pour se répartir l'actif. La communauté était économiquement prospère : chacun reçut la coquette somme de 2.500 dollars. Après Randall, l'historien agréé de Zoar, on a souvent fait remarquer que cette part dépassait d'environ 1.500 dollars la fortune moyenne d'un citoyen américain d'alors.

La religion de Zoar fut une religion sans prêtres, sans rites, sans cérémonial, sans affiliation ecclésiastique, avec un culte minimum, assez apparenté à celui des Quakers dont il reçut d'ailleurs une aide considérable, et fondé sur un commentaire de la Bible confié à l'*Inner Light*.

Leur millénarisme, au moins à l'origine, fut analogue à celui des Rappites, mais plus rapidement en proie à l'acculturation que leur historien, Randall, décrit en ces termes : « ...Ils furent enclins au chiliasme. Avec le temps cependant, ils en vinrent à la conclusion que le royaume de Dieu ne viendrait pas de l'extérieur, mais de l'intérieur, et même lentement et progressivement... Nouveaux Cieux et nouvelle Terre seraient seulement instaurés en devenant nous-mêmes des hommes neufs par l'extermination du vieil Adam. Faute de quoi, nouveaux Cieux et nouvelle Terre ne seraient d'aucune utilité pour nous » (34). Leur communisme religieux, nuancé par l'adjonction d'une importante classe de salariés et la pratique de la vie familiale, fut surtout une référence au christianisme des Actes des Apôtres, référence déterminée par leur situation d'isolement spirituel et matériel, sous un environnement civil et ecclésiastique, à l'égard duquel on entendait pratiquer un autonomisme neutraliste (autarcie et non coopération). C'est postérieurement, semble-t-il, que cette pratique de la vie collective fut connue comme un apprentissage du millenium, rejeté d'ailleurs dans l'au-delà du Paradis (35).

11) *Coal Creek (Community and Church of God) (1825-1832)*. Rejeton owenite, de type religieux, advenu après un premier projet avorté de *Rational Brethren* (Fraternité Rationnelle), animé par William Ludlow, et gratifié d'une remarquable lettre d'approbation de Thomas Jefferson. Si millénarisme il y eut, il ne dut pas être différent de celui, marginal et laïc, pratiqué par Robert Owen et sa tendance de « Rational religionist ». On remarquera, au passage, que l'écart d'une vingtaine d'années entre la fondation de Zoar (1819) et celle de Hopedale (1841) fut précisément occupé par la vague laïque owénite (sept communautés fondées en 1825-26). Coal Creek avait été prévue pour 70 familles.

12) *United Order (Mormons)*. Le développement des *Latter-Day Saints* (Mormons) fut à plusieurs reprises touché par des projets communautaires : Kirtland (Ohio) en 1830, *United Order* (Missouri) en 1831, et ultérieurement *Second United Order*.

(34) E. V. RANDALL. *History of the Zoar Society*, Columbia/Ohio, 1900, p. 19.

(35) « Dans le ciel, c'est seulement le communisme qui règne. Dès lors, pourquoi ne serait-ce pas notre but que de nous préparer nous-mêmes, ici, en ce monde, à la société où nous aurons la certitude d'avoir accès là-bas ». « ...Voyez-vous, c'est le communisme qui est la vraie vie, car au ciel tout est communiste : et les communautés dans ce monde-ci sont des écoles d'apprentissage pour le monde à venir ». Interviews recueillis par HINDS auprès des Zoarites.

Kirtland (1830) fut fomenté à l'instigation de S. Rigdon, un ancien pasteur campbeliste (*Disciples of Christ*) qui avait tenté quelque chose d'analogue avant son ralliement à Joseph Smith. L'*United Order* fut expérimenté dans le Missouri, « terre promise », au moins momentanément, au rassemblement (gathering) des Saints. L'arrière-plan millénariste de cette tentative n'est pas douteux. La révélation de Joseph Smith cette année-là, non seulement fixa la terre du Missouri comme la « Nouvelle Jérusalem, la future cité du Christ où le Seigneur doit régner avec ses Saints, comme roi temporel, en puissance et en gloire », mais elle ouvre également une perspective qui n'est pas sans analogie avec celle du culte du cargo : les fameuses dix tribus perdues d'Israël auraient été retrouvées au Pôle Nord où elles avaient accumulé des trésors : le Seigneur allait faire fondre la banquise qui les bloquait et, conduites par Saint Jean, elles allaient venir rejoindre les Mormons dans la Nouvelle Sion, mettant à leur disposition leurs prodigieuses richesses. Quant aux dispositions économiques de l'*United Order*, elles impliquent moins un communautarisme du travail et de la vie quotidienne qu'une superfiscalité théocratique exercée par l'Eglise « en vertu de son domaine éminent sur les propriétés et les entreprises de ses membres » (36).

Une seconde tentative d'Ordre Uni intervint sous le signe de Brigham Young en Utah et donna naissance à plusieurs expériences dont les plus connues sont : Orderville (1875-1884), une expérience coopérative communautaire, et la pseudo coopérative de la Z.C.M.I. (Zion's Cooperative Mercantile Institution). Il semble que le régime économique Mormon oscilla ainsi entre le régime extensif et multitudiniste de la Dîme et le régime intensif et épisodique de la communauté : « la dîme occupe par rapport à l'ordre uni à peu près la place d'un programme minimum par rapport à un programme maximum socialiste » Bousquet (*loc. cit.*). Comme souvent, sous l'effet de l'acculturation, le programme minimaliste cessa peu à peu d'être une concession temporaire et tactique pour devenir une condition nécessaire et à elle seule suffisante.

13) **Hopedale (1841-1858).** Cette communauté devait être de son propre aveu une expérience de transition en un double sens, elle préconisait seulement une association du capital et du travail comme étape vers la « common stock community », formule de la société parfaite ; elle entendait être le premier maillon historique et géographique d'une longue chaîne de réalisation aboutissant à muer l'ordre social présent (la « Vieille Egypte ») en un « Royaume de Dieu », dans la paix et la justice.

Ce post-millénarisme se reflète dans les déclarations emphatiques des Hopedaliens (Hopedale = colline de l'espérance) sur la portée de leur expérience : « Eglise Universelle » sans dogme ni culte dénominationnellement déterminé, mais d'une exigence pratique rigoureuse ; tête de pont d'un mouvement universel pour la paix (« Société de la paix établie sur la vue inébranlable de la non résistance chrétienne ») ; « Echantillon de la vraie démocratie » ; « Modèle réduit de la république sociale où il n'y a ni castes, ni couleurs, ni sexes, ni âges, ni classes, mais où tout être humain participe équitablement à tous les avantages, dans la liberté, l'égalité et la fraternité » ; « Association de réforme morale, religieuse, philanthropique et sociale » ; « Société de missionnaires unis pour la propagation du christianisme, la réforme de l'église, et la conversion du monde » ;

(36) « L'Ordre Uni consiste à conserver la propriété privée et à donner à ce point de vue des chances égales à chaque saint, non pas dans l'intérêt propre de celui-ci, mais parce que le régime de liberté dans la production est celui qui doit assurer la socialisation d'un plus grand revenu en faveur de l'Eglise entière. Le Saint est propriétaire, le Saint est libre de travailler comme il lui convient mais son revenu est limité en faveur d'une accumulation de plus value économique dont l'emploi est réservée à la hiérarchie ecclésiastique. Ce qu'il y a de caractéristiquement socialiste ici est moins l'égalité du point de départ que la socialisation subséquente du revenu ». G. H. BOUSQUET, « Une Théocratie économique : l'Eglise Mormone ». *Revue d'économie politique*, 1936, page 122.

« Société anti-esclavagiste », ...« Société de tempérance », ...« Association pour la revendication des droits de la femme », ...etc... Toutes ces déclarations se pressent sous la plume du fondateur Adin Ballou, un « Universaliste », dissident de l'Unitarisme.

La structure socio-économique était assez proche d'un familistère car malgré quelques crises épisodiques en direction de l'amour libre, la vie familiale s'y trouve maintenue. Sauf cette clause, la réalisation semble proche du schéma fouriériste : douze branches d'activité en « séries », tant industrielles qu'agricoles, rémunération au capital comme au travail, distribution de ce double revenu sous forme de bons de consommation. La population demeura réduite (235 membres en 1854).

La dissolution fut provoquée par le retrait d'un porteur de parts-capital majoritaire, désireux de récupérer son apport pour se lancer dans une entreprise extérieure. La dévolution de l'actif net s'opéra au bénéfice de la paroisse de Hopedale dont A. Ballou était devenu pasteur. « C'est ainsi, commente celui-ci, que prit fin la communauté de Hopedale, ce type d'une société humaine régénérée, cette tentative de réaliser le Royaume de Dieu sur terre ».

14) *Amana* (1841-1932). La date de 1932 est celle de la transformation de la communauté en société commerciale (coopérative) mais, sous cette forme économique assortie d'une parenté dénominationnelle (*Amana Church Society*) (37). La population d'Amana se perpétue encore aujourd'hui. Un reportage récent s'est fait l'écho des troubles apportés par cette transformation (38).

Une certaine vie collective avait été inaugurée déjà en Europe (probablement en connexion avec des exemples moraves) avant l'exode de l'Allemagne (800 partants) décidé et conduit par l'« Inspiré » C. Metz en 1842. Le communisme religieux ne répondait cependant à aucune préméditation. Et quand il fut établi pour obtenir une meilleure efficacité, il s'accompagna d'une vie de famille en appartements ou maisons séparés, articulée sur des équipements de consommation collective (cuisine, blanchisserie, bibliothèques, écoles, salles de réunion, etc...). La propriété collective appartenait solidairement aux sept villages jusqu'à la division de 1932. A l'entrée d'un membre, la règle était l'abandon de tous ses biens présents et de son travail à venir entre les mains de la société qui en échange le prenait en charge, lui et sa famille, jusqu'à sa mort. Une partie seulement de ce mutualisme est passé dans le dispositif coopératif qui a pris la relève de la communauté.

Pas de spéculation eschatologique marquante, même pas comme à Hopedale un plan de transformation de la société. Mais seulement une volonté de faire retour au Christianisme primitif, et de s'assurer un moyen de vivre et de survivre dans ce que ce retour impliquerait de rupture avec églises et sociétés établies et même de persécutions de leur part. L'abandon ultérieur du communautarisme semble être dû essentiellement à l'acculturation exercée par le « Mode de vie » américain. Survit seulement le réseau d'affinités ecclésiastiques, *Amana Church Society*.

15) *Brook Farm* (1841-1845). Dans le discours d'adieu et de rupture adressé à sa congrégation, le pasteur unitarien Georges Ripley se réfère aux principes qui ont animé sa prédication et auxquels il entend rester fidèle : « Les principes essentiels du christianisme libéral, tels que je les avais toujours compris, faisaient consister la religion, non dans une doctrine spéculative, mais dans une vie divine... *Ils établissaient le royaume de Dieu non dans un passé mort, mais dans la vie présente...* ». Cette volonté de fonder le royaume de Dieu dans la vie présente le conduisit à renoncer au pastorat pour fonder

(37) Qui fait apparaître Amana régulièrement dans le recensement annuel par les *Year Books* ou *Hand Books of denomination*. Une des dernières estimations chiffre sa population à 1.953 membres dont 1.046 au-dessus de 15 ans.

(38) H. INFELD. *Coopératives communautaires et sociologie expérimentale*. Paris, 1956.

Brook Farm, défini parfois comme le Port-Royal du Transcendantalisme, puis du Fouriérisme américain.

La fondation précéda cependant de plusieurs années le ralliement au fouriérisme. Elle groupa une majorité d'intellectuels (un maximum de 80 membres) où se recruta le corps professoral pour une école qui s'avéra la plus lucrative des activités de la communauté, à côté du travail aux champs et dans les ateliers, pratiqué d'ailleurs par l'ensemble des membres. La structure de ce communisme de consommation n'impliquait pas la collectivisation du capital ; celui-ci demeura divisé en parts de \$ 100, rémunérées obligatoirement à 5%. La conversion au Fouriérisme et la transformation en Phalange intervinrent en 1844, non sans perturbations, dont l'effet funeste fut précipité par un incendie.

Indemnes de messianisme, les conceptions de Ripley n'étaient pas sans impliquer un post-millénarisme social dont sa propre évolution est le symbole. L'échec ne découragea pas son espérance d'un nouveau Règne de Dieu, sur la terre comme au ciel : « Nous le savons, aucun des attributs divins n'est susceptible de cautionner la fraude, l'oppression, le carnage et donc la malice de l'ordre établi. Nous pouvons être assurés que notre cause triomphera. Certes, l'herbe poussera sur nos tombes avant que cela soit accompli, mais aussi certain que Dieu règne, le règne de la justice et de la vérité sera établi au sein de l'ordre social ».

16) Skaneateles (1843-1846). La fondation fut suscitée par J. A. Collins, un militant de la campagne anti-esclavagiste. Elle se signale par une brillante agitation, orchestrée par son journal, le « *Communitist* ». Des conflits internes la désintégrèrent rapidement. La communauté des biens entendait y être intégrale : l'abandon de tous les biens individuels au fonds collectif, ainsi que l'apport non rémunéré des forces-travail, étaient proclamés entiers et définitifs.

Aucun millénarisme explicite, sinon le caractère religieux de ses convictions anti-religieuses : l'incroyance (*disbelief*) se trouva être, momentanément au moins, un article du Credo proposé aux candidats. Elle fut remplacée par la suite par une profession de tolérance : « Believe what you may, but act as well as you can ». En outre le radicalisme social de la fondation préconisait l'anarchie et une non-coopération absolue envers l'ordre social établi, identifié à celui de « gouvernements basés sur la force physique et organisés par des bandits » : refus du vote, de l'impôt, du service militaire, engagement de ne jamais comparaître dans les tribunaux, ni comme juré, ni comme témoin, ni comme plaignant... mais au contraire de militer « pacifiquement » pour leur « complète destruction ».

17) Fruitlands (1843). Groupe à l'existence éphémère (quelques mois), fondé en dissidence de Brook Farm par B. Alcott. On a nommé ce groupe « la plus idéaliste des communautés » de ce temps. Les règles en étaient austères et radicales : propriété intégralement collective, refus de tout objet de consommation qui aurait nécessité un tort causé à un animal vivant (donc refus non seulement de toute alimentation carnée, mais du port de vêtements de laine ou de chaussures de cuir... et aussi de l'utilisation des animaux de trait...); diététique végétarienne renforcée (limitée en principe à leurs propres produits...); naturisme (bain matinal quotidien); élimination de tout usage de l'argent...

Le propos de toutes ces règles était de réinstaurer le régime primitif de l'Eden.

18) Bethel-Aurora. Fondée par W. Keil, tailleur allemand et, de surcroît, évangéliste illuminé et doué de dons de guérisseur : ce qui lui permit d'une part de se prétendre docteur, d'autre part d'annoncer occasionnellement et sur un mode charlatanesque sa propre crucifixion. Emigré aux Etats-Unis en 1838, il recruta certains rapiers dissidents (déçus par le pseudo-comte de St-Léon); ils fournirent le noyau de sa première fonda-

tion de Bethel qui proliféra en deux ou trois filiales (Elim, Hebron, Niniweh). Aurora naquit d'un nouvel essaimage.

En 1856, poussé par le développement de Bethel et la nostalgie de l'Ouest, Keil fonda Aurora (Dutchtown) dans l'Orégon, qui connut rapidement une situation prospère. Keil mourut en 1877. La disparition de sa personnalité sur qui reposait la cohésion de l'ensemble entraîna celle de Bethel (1880) et d'Aurora (1881) et la propriété collective, enregistrée sous le nom de Keil, fut démembrée et répartie entre les membres.

Le communisme religieux du groupe professait ne devoir s'étendre qu'à la propriété et au travail. La vie familiale en était exclue et chaque famille vivait en maison ou appartement séparés. Bien plus, la famille était donnée comme modèle à l'ordre social conçu dès lors comme une famille de familles dominée par l'autorité patriarcale de Keil, et reproduisant, à échelle agrandie, la communauté familiale des biens. On entendait ainsi imiter le modèle formé par l'autorité paternelle de Dieu. Cette référence, ainsi que celle relative au commandement évangélique de l'amour fraternel, formait le cadre religieux de l'expérience.

Pas de spéculations chiliastes, sauf cette volonté de réaliser un royaume de Dieu immanent sur le modèle « patriarcal » offert par le gouvernement divin. Cet exemple fut médité (et critiqué) par W. Weitling lorsque, après sa rupture avec Marx-Engels, il entreprit au Nouveau Monde les voyages et études préparatoires à sa propre fondation, *Communia*.

19) Bishop Hill (1846-1862). « Avec Constantin le Grand, les persécutions ont pris fin et le christianisme est devenu une religion d'Etat. Du coup il a cessé d'exister et n'a plus été que l'ombre de lui-même. Dieu m'a suscité pour le restaurer ; j'annonce la seconde venue du Christ qui s'est incarné en moi et cette seconde venue dépassera la première en splendeur autant que le second temple de Jerusalem a jadis dépassé le premier en beauté. J'ai pour mission de séparer du reste du monde les enfants de Dieu et de les emmener en Amérique où ils partiront pour faire la conquête du globe. Alors commencera le millenium et nous régnerons sur l'univers, moi et les miens, pour l'éternité ».

Ce message si typique est attribué au fondateur de Bishop Hill, le Suédois Eric Janson, par son historien, M. A. Mikkelsen. Il avait pris contact en 1843 avec un non-conformisme piétiste (les Dévotionalistes), fomenté par un paysan luthérien, Jonas Olson, et parmi leurs 2 ou 3.000 adeptes, il recruta par vagues successives ses compagnons d'aventure au Nouveau Monde où Bishop Hill fut fondée en 1846. Lorsque le fondateur mourut, assassiné par un intrus, compétiteur de son pouvoir, la communauté comptait 1.100 membres. Jonas Olson, le précurseur de Janson, prit en principe sa relève au pouvoir.

Le mouvement fut victime de ses deux expansions. Expansion missionnaire, car certains de ses membres, dépêchés chez les Shakers, en revinrent convertis à leur perfectionnisme, et préconisèrent dès lors dé mariage et célibat. Expansion économique : alléchés par un boom spéculatif, certains trustees se lancèrent dans des affaires douteuses qui se terminèrent par un krach. Une première division de l'actif fut pratiquée (dans la proportion de 415 à 265) entre les deux groupes antagonistes, issus du conflit subséquent à cette double expansion. Puis chaque groupe procéda ultérieurement à une distribution individuelle.

20) Oneida (1849-1881). Bien que se réclamant de la doctrine des « Cieux sur Terre », le millénarisme d'Oneida n'est pas de type adventiste. Il n'attend pas de Second Retour, mais se réfère à l'Avènement du Christ lui-même comme ayant instauré un Royaume de Dieu ici-bas. Royaume éclipsé pendant 18 siècles et que la fondation entend faire revivre. La convention de 1847 prévoit en effet « l'établissement du Royaume de

Dieu », royaume de Dieu dont la manifestation externe doit être « dans quelque forme d'association », basée sur « les principes de l'association céleste ».

Ces principes conduisirent Noyes, le fondateur, à préconiser d'une part le communisme des biens entre les membres (communisme mitigé par l'adjonction d'une importante population de salariés, au moins comme mesure occasionnelle ou comme régime de transition), d'autre part le « Mariage complexe » que les théoriciens s'évertuèrent à distinguer et à faire distinguer de l'amour libre. De ce « Mariage complexe » (institution du « Royaume des Cieux » et destinée à remplacer le mariage monogamique), Noyes n'attendait pas moins que l'abolition de la mort. Cette institution de mariage plural était corsetée dans un cadre social sévère (séances de critique mutuelle, interdictions de sollicitations directes, priorité des gens âgés dans l'initiation sexuelle des jeunes) et contrôlée par une technique biologique obligatoire (coitus reservatus) (39), susceptible en outre de planifier quantitativement et qualitativement les naissances (ce qu'Oneida nommait la stirpiculture). En outre des institutions collectives prenaient en charge intégralement les enfants nés ainsi « from selected parents ». Le tout dans une affabulation et un appareil religieux plantureusement référés aux textes bibliques de l'Ancien comme du Nouveau Testament.

Une violente campagne d'opinion conduisit les Oneidistes à renoncer en 1879 officiellement à cet aspect spectaculaire de leur programme et de leur pratique pour se replacer sur la plate-forme dite « paulinienne » (permission du mariage, préférence pour le célibat) prévoyant une classe de gens mariés et une de célibataires. On s'attendait au développement de la seconde : le contraire arriva. L'accélération des mariages monogamiques et des autonomies familiales fit pression pour un démantèlement de ce qui subsistait de propriété, de travail, de vie en collectivité. L'actif fut divisé, à raison de quatre parts par année passée comme membre de l'expérience. La communauté fut remplacée par une société commerciale qui, du reste, connut la prospérité.

21) **Brotherhood of New Life (1851-1900).** Le réseau des quatre communautés de cette *Fraternité de la Vie Nouvelle* fut l'œuvre de l'inspiré et spirite Thomas Lake Harris (d'où leur autre nom : Harris Spiritualistic communities).

Mountain Cove en Virginie eut une existence éphémère (1851-1853) bien que ses fondateurs prétendissent avoir retrouvé l'emplacement du Paradis terrestre. Une dizaine d'années plus tard (1861), après une évolution swedenborgienne, Harris fonda, dans l'Etat de New York, *Amenia*, une communauté de 35 personnes, ravitaillée par les apports financiers de Lady Oliphant et de son fils Laurence. Une nouvelle expansion portant le nombre des membres à 75, fit emménager le groupe à *Brocton* où il dura de 1867 à 1881. Entre temps enfin, en 1875 un noyau fit exode en Californie où il fonda près de Santa Rosa *Fountain Grove* que les survivants de Brocton rejoignirent en 1881, jusqu'à la liquidation du réseau en 1900.

Le fondateur, surtout à *Fountain Grove*, instaura une vie collective para-monachique, parents et enfants, maris et femmes, pouvant être séparés pour fortifier les liens mystiques de tous à tous. Le mariage quoiqu'admis demeura suspecté, et selon un observateur « pour autant qu'on le sache aucun enfant ni légitime ni naturel ne naquit jamais dans les colonies d'Harris ». L'abandon de toute propriété personnelle se combinait avec une organisation collective du travail (surtout agricole) pour former un ordre sinon communiste, du moins, *théo-socialiste* (mot que Harris préférait).

Des conflits internes, une campagne de l'opinion extérieure, et peut-être le désir d'enfreindre lui-même le perfectionnisme proposé, conduisirent Harris à quitter *Fountain Grove* en 1892. L'expérience tourna peu à peu en société commerciale.

(39) Destinée à dissocier les deux fonctions de la sexualité, « amative and propagative », la première (amativeness) étant déclarée primaire et seule édenique.

Les quatre principales réalisations (de 1851 à 1900) avaient été tenues debout par l'indéniable millénarisme du fondateur. Il avait adopté la doctrine du Dieu homme-femme « Twain-One Lord » et développant un aspect des doctrines swedenborgiennes, il annonçait que le Christ allait réapparaître sur la terre, sa venue devant être annoncée par « une personnalité pivotale ». Harrys s'identifiait à cette personnalité et peut être même peu à peu avec le second Christ lui-même.

22) **Saint Nazianz Colony (1854-1896).** On connaît malheureusement peu de choses de cette originale colonie communiste fruit d'une émigration allemande, conduite par un prêtre catholique et poussée par lui à rééditer le christianisme primitif, donc la communauté de biens et la plate-forme « paulinienne » (permission du mariage, préférence pour le célibat). Ce phalanstère catholique ne semble pas avoir eu de prétentions à universaliser son expérience. Deux maisons communes, ou cloîtres, abritaient « frères et sœurs » et les foyers mariés habitaient à proximité de ces deux édifices conventuels. Une économie collective autarcique liait tous les membres, demandant à chacun son travail (manuel), donnant à chacun selon ses besoins. La propriété était au nom du fondateur, ce qui souleva une délicate contestation d'héritage à sa mort. Des services religieux encadraient la vie quotidienne. L'adoption d'orphelins fut la principale source de recrutement. Aucune trace de spéculation millénariste, sinon la volonté de se rendre contemporains de la première venue du Christ.

23) **Adonai Shomo (1861-1897).** Comme son nom l'indique (Le Seigneur est là) Adonai Shomo fut explicitement millénariste. Son fondateur F. T. Howland avait été d'ailleurs adepte de l'adventisme millérite. En 1855, il fut gratifié lui-même de charismes (glossolalie et prophétisme) et en 1861, il persuada ses premiers adeptes de former une association de vie en commun. Celle-ci s'établit sur le domaine d'un nommé Fuller (d'où le surnom de Fullerites). Leur charte professait « la croyance aux temps où toute chose serait restaurée », « l'avènement du sacerdoce selon l'ordre de Melchisedech », le privilège de l'immortalité pour les élus. La mort du fondateur fut d'autant plus désastreuse et livra passage à un aventurier qui réussit à se faire accepter comme « vicaire du Christ ». A la mort du dernier survivant en 1896 le domaine vendu aux enchères réussit à combler le passif.

24) **Celesta Colony (1852-1897).** C'est l'une des expériences communautaires les plus typiquement marquées par l'adventisme. Le fondateur Peter Armstrong avait lui-même participé en 1843 à l'agitation millérite. Après la « grande déception » l'interprétation de P. A. fut qu'il s'agissait d'un délai accordé aux 144.000 élus de l'Apocalypse pour se rassembler dans le désert, rassemblement dont il se fit le missionnaire et le prophète. C'est à cet effet qu'il fonda Celesta en 1852 avec sa femme et ses 7 enfants. Les adeptes vinrent au compte-goutte et à partir de 1861 seulement. Cependant une puissante propagande tentait de rompre le cercle étroit de ce recrutement. Armstrong s'était solennellement adressé à l'Etat de Pensylvanie et revendiquait pour ses 2.500 acres les franchises de l'extra-territorialité. En outre, la communauté avait imprimé elle-même à 3.000 exemplaires une circulaire « The Day-Star of Zion » et celle-ci fait état de plusieurs centaines de lettres reçues de l'ensemble des Etats-Unis et dont beaucoup auraient témoigné du désir de fuir « le monde » pour gagner Sion. A ceux qui objectaient l'impossibilité de faire vivre les 144.000 sur ce domaine désertique des monts Alleghany, il est répondu qu'une telle anxiété met en doute le pouvoir même de Dieu dont la grâce est précisément de nourrir les foules dans le désert.

Le fanatisme du fondateur provoqua vite conflits et ruptures, et les dissidents se chargèrent de dénoncer dans la presse adventiste ce que cette cité céleste avait d'irrespirable. Son recrutement en fut, du même coup, tari, au moment même où il s'annonçait prometteur. Sans cette campagne il est probable que, de par l'importance même de l'exode provoqué, la gratuité de la main-d'œuvre ainsi obtenue, la spéculation foncière

consécutive à tout nouveau rassemblement de population, Célesta eut tiré de sa terre ingrate un trésor qui pour être céleste (le domaine éminent de l'entreprise avait été réservé « au Dieu tout-puissant ») n'en eut pas moins été comptable.

25) Huttériens (1874 à nos jours). Nommés aussi parfois Huttérites ou Frères Huttériens. Le mouvement est un rejeton toujours vivant et vivace de l'anabaptisme pacifiste propagé au XVI^e siècle par les « Frères Suisses » et plus particulièrement par G. Blaurock, auquel succéda le personnage fondateur Jakob Hutter. Développant le *principe* de la rupture entre l'Eglise et l'Etat, en *pratique* de la rupture entre l'ensemble de la société politico-religieuse ancienne et l'ensemble d'une société politiquement et religieusement nouvelle, ils précisèrent la structure de celle-ci par une référence explicite au christianisme primitif : communisme de biens, pacifisme, non-coopération à la société globale. Les premières cellules fondées dans le Tyrol proliférèrent en Europe Centrale (où elles auraient atteint 70.000 membres à la fin du XVI^e siècle) et même en Russie (fin du XVIII^e siècle) soit par expansion missionnaire, soit surtout par fuite devant les persécutions dont leur Grande Chronique narre l'abondance et la cruauté.

En 1873, leur suprême refuge devint l'Amérique du Nord où ils essayèrent au Nord et Sud Dakota, et aussi ultérieurement au Canada (Manitoba, Alberta). Ce réseau, quatre fois centenaire, fut rejoint en 1920 par « un réveil » allemand, le *Brüderhof* de Eb. Arnold. Celui-ci à son tour essaima en Angleterre, au Paraguay, et tout récemment en Amérique du Nord où la connexion avec les « vieux Huttériens » semble ne pas aller sans difficulté. Selon un des derniers dénombrements, l'ensemble compte actuellement 96 colonies réparties en trois groupes et comprendrait environ 10.000 membres (40).

Le communisme religieux et agraire des Huttériens est en même temps nettement familial. La propriété est collectivement détenue par la fraternité qui investit sa plus-value soit dans son propre développement technique, soit dans la solidarité avec d'autres fraternités, soit dans la fondation de fraternités nouvelles. La production est organisée sur une base collective (aucune division du sol en parcelles, distribution hebdomadaire ou quotidienne des tâches). La consommation est également de type collectif (réfectoire, magasins vestimentaires, loisirs...). Cependant chaque famille habite un appartement séparé où parents et enfants se rejoignent le soir.

Pas d'attente de type adventiste. Mais la croyance que le jugement de Dieu est immanent à l'histoire du monde où dès maintenant se séparent les deux royaumes. Le Royaume de Dieu est celui annoncé et réalisé déjà par le christianisme primitif avant l'instauration de l'Eglise « mondaine ». Dans les écrits *Brüderhof* cette éclipse du Royaume de Dieu est datée des années 180, années de l'échec du mouvement prophétique montaniste dont la foi était seulement « la foi apostolique du christianisme primitif ». En se déclarant contre lui, l'Eglise de Rome a provoqué d'une part la dégénérescence du mouvement en processus sectaire, mais aussi d'autre part la sclérose, la sécularisation et la « Papalisation » de l'Eglise établie. Celle-ci dès lors demeurera partagée entre « l'acceptation du monde » et sa propre mondanisation d'une part, et d'autre part une unilatérale renonciation au monde cristallisée dans le monachisme et « son insistance sur la vie après la mort ». Le Christ est donc déjà venu ; il est parti dans la métamorphose de son Eglise en christianisme établi, acculturé, « mondain », mais il « revient » dans ces micro-sociétés globales que sont les fraternités et dont la nostalgie subsiste à travers les dénominations chrétiennes. Ce retour au Christ et à sa véritable Eglise (*We have not turned away from the Church of Christ but to it*) s'accompagne donc d'une distance plus ou moins radicale selon les tendances (41), prise à l'égard des Eglises et du « monde », la fraternité représentant à la fois une société sans classes et une Eglise sans prêtres.

(40) H. D. « Mesure des fraternités Huttériennes en 1950 » in : *Communauté*, août 1954, n° 7-8, p. 60-66.

(41) Autant que j'ai pu en juger au cours d'une cordiale hospitalité qui m'a été offerte récemment dans une fraternité anglaise et des rapports entendus à cette occasion par un frère

26) **Women's Commonwealth (1874-1908).** Cette « République des femmes » connue également sous le nom de « Sanctified Band » ou « Sanctificationistes » de Belton fut fondée au Texas par une ancienne méthodiste, mère de deux enfants, Martha Mc Whirter. Sa propre réflexion l'avait conduite aux principes perfectionnistes et communistes pratiqués par les Shakers. Bien qu'en principe ouverte aux hommes, la communauté ne semble pas en avoir recruté beaucoup même au moment de son plus grand recensement (50 membres). Quand la fondatrice mourut en 1904, la « République » était en pleine prospérité économique : elle s'était déplacée en 1898 de Belton (Texas) à Washington où elle avait fait enregistrer ses statuts. Ceux-ci préconisaient comme seuls conformes à la « Règle d'or » du christianisme primitif la vie chaste et la communauté des biens. En cas de dissolution le fonds indivisible devait être affecté à un orphelinat de Washington.

27) **Shalam (1884-1901).** Ce ruineux projet d'une République d'enfants, comme tête de pont pour l'établissement d'un « Royaume du Père universel » reçut un commencement de réalisation au Nouveau Mexique. La base en était un orphelinat où aurait été développée une race d'êtres humains supérieurs par un régime strictement végétarien, une pédagogie intégraliste (alliance de la théorie et de la pratique, du travail et du jeu, de la vie quotidienne et de la vie religieuse), et le développement de convictions paléotestamentaires. Une nouvelle Bible en effet assurait la prééminence de Jéhovah et jugeait le « christianisme » comme une forme d'idolâtrie. A la république communautaire et enfantine de Shalam devait être adjointe une colonie d'adultes pratiquant un régime économique ad libitum, mais payant la dîme à Shalam.

Un mécène investit 300.000 dollars dans les constructions mais l'expérience n'eut jamais de l'ampleur malgré les prévisions de son animateur, le docteur J. B. Newbrough qui escomptait l'essaimage des milliers d'enfants noyant « les villes chrétiennes » d'autant de cohortes juvéniles « Faithists », nom revendiqué par ces artisans d'une régénération mondiale.

28) **Christian Commonwealth (1896-1900).** Expérience suscitée par des partisans de l'Evangélisme social pour démontrer « ce qu'a de pratique et de désirable la coopération chrétienne » contre « le système compétitif du conflit de tous avec tous » dont on se propose de « délivrer le monde ». La colonie engloba une exploitation agricole, des ateliers, une imprimerie (on publiait à 2.000 exemplaires un mensuel *The Social Gospel*), etc... Le principe régulateur était « de chacun selon ses capacités à chacun selon ses besoins ». Le seul objet unanime de croyance commune était la « fraternité » car on enregistrerait des variantes dans le contenu de ce que chacun nommait Dieu. Régime socio-politique interne : démocratie économique et structure familiale. Pas trace de millénarisme, même pas l'espérance de sauver le monde par la seule contagion de l'expérience-pilote, mais seulement une large conviction que la société compétitive sera transformée par le développement de la coopération dans tout l'éventail de ses types, depuis la colonie autarcique ou semi-autarcique, jusqu'à la « nationalisation des monopoles », le tout conçu sous le signe du « Social gospel ». L'expérience semble avoir été victime de la pauvreté de ses revenus (pas de capital et pas mal de non-productifs), la médiocrité de sa terre et une épidémie de fièvre typhoïde.

29) **Universal Brotherhood (1898-1940).** (Point Loma). Communauté spiritiste fondée par Catherine Tingley pour être « la traduction pratique et concrète des enseignements de la théosophie » et pour « illustrer pratiquement la possibilité de développer

arrivant d'Amérique du Nord, la mesure de cet écart peut donner lieu à contestations internes, selon les positions prises à l'égard du vêtement, du dialecte, du progrès technique, de l'envoi des enfants dans les écoles « de l'extérieur », de la culture profane, etc...

un plus haut type d'humanité ». Cet essai social d'une théosophie pratique avait été précédé par l'alliance des théosophes américains avec le mouvement de Bellamy pour une nationalisation socialiste, mouvement issu lui-même de l'utopie écrite de Bellamy *Looking Backward* (42).

Les postulants à Point Loma n'étaient pas obligés d'abandonner leurs biens mais invités à payer un droit d'admission proportionnel à leurs richesses. Par contre leur travail n'était pas rémunéré et chacun recevait en nature selon ses besoins. La vie familiale subsistait et des pavillons étaient même prévus à proximité de la grande maison commune, mais l'éducation des enfants était assurée à peu près intégralement par une série de dispositifs collectifs. La communauté avait prospéré économiquement un peu par le développement et la qualité de son horticulture, et beaucoup par la hausse régulière du prix du terrain et par la largesse des donations dont elle bénéficiait. Ressources d'autant plus aléatoires que la gestion de la fondatrice n'allait pas sans de coûteuses extravagances. A sa mort elle laissa une situation critique qui imposa la vente des terres, puis des immeubles.

30) **Spirit Fruit Society (1899-1907).** Du fondateur Jacob Beilhart, un de ceux qui l'avaient approché déclarait : « S'il y avait en nombre suffisant des hommes avec sa mentalité et ses dispositions nous aurions le millenium *hic et nunc* ». J. B. d'abord luthérien, puis propagandiste adventiste, puis adepte de la Christian Science, aurait promis l'immortalité à ceux qui comme lui croyaient à l'Esprit universel et conformaient leur vie à cette croyance. Il aurait également prédit que sa fondation deviendrait la Nouvelle Mecque du monde. Mais malgré les centaines de candidatures qu'il prétendait avoir reçues, il déclarait tenir à un petit nombre de ses fidèles dans une petite communauté ; sur ce dernier point du moins il fut exaucé.

31) **Straight Edgers.** Coopérative industrielle et agricole d'inspiration religieuse, issue d'une école d'évangélisme social. On ne s'y proposait pas la vie commune, mais la libération de la femme par l'équipement domestique, l'éducation technique des enfants, l'organisation de leurs loisirs dans les camps de plein air. Quant à la production, elle englobait des industries diverses ; la propriété était collective et indivise et la rémunération s'opérait par un partage du gain total selon un système de points acquis par notations sur 10 critères. Aucune spéculation adventiste, mais la fierté d'avoir conquis à des gens de toutes classes et de toutes nations « un petit morceau de la libre terre de Dieu ».

32) **Temple Home.** Autre coopérative d'inspiration théosophiste et d'implantation californienne, comme Point Loma. Elle combinait le principe coopératif « un homme, une voix » (moyennant un droit d'inscription de 100 dollars) avec un versement de dividendes proportionnel au capital versé. Elle combinait également la production collective avec la production individuelle sur une parcelle allouée à chaque membre. A l'occasion elle embauchait des travailleurs salariés. Son projet explicite d'association du capital et du travail, fut reconsidéré en 1912 pour devenir peu après une simple société financière, accordant, moyennant redevance, l'usage de ses terres.

Enfin, à cette trentaine d'expériences anciennes, s'ajoutent quelques dissidences religieuses, relevées comme subsistantes par des nomenclatures récentes et remarquées pour leur mélange de collectivisme et de messianisme.

33) **Koreshan Unity.** Fondée en 1886, par Cyrus R. Teed ; le mouvement se réclame encore de centaines de membres. Mais l'expérience de communisme religieux,

(42) Inspirée elle-même probablement par l'observation des *Familles shakers*.

instauré en Floride, à Estero, ne semble pas avoir dépassé 200 membres (vers 1908) de toutes nationalités d'ailleurs. La structure fut analogue à celle des Shakers (43). La *Koreshanity*, à côté d'une cosmogonie fantaisiste (la terre est creuse et les hommes vivent sur sa paroi intérieure) professait être destinée à « supplanter le christianisme, comme le christianisme a supplanté le judaïsme ». Selon sa doctrine : « La venue du Messie est aussi inéluctable que la reproduction de la semence. La semence divine a été semée il y a 1.900 ans : son premier fruit est une autre personnalité messianique. Le Messie est maintenant dans le monde, en train d'annoncer l'Evangile scientifique ». Koresh se tailla dans l'opinion une solide réputation de personnage fanatique et douteux.

34) **House of David.** Une célèbre prophétesse anglaise, Joanna Southcott s'était manifestée à la fin du XVIII^e siècle comme étant elle aussi la *Femme dans le Désert* et sa mort avait laissé pendante la prophétie selon laquelle elle enfanterait virginalemment.

Elle fut proclamée le 6^e messenger, lui-même étant le 7^e, par Benjamin Purnell, le « roi Benjamin » qui fonda en 1859 la *Maison de David* dans le Michigan, avec l'aide de la « Reine Marie » afin de réunir les 144.000 élus en vue du Second Avènement imminent. Cet avènement serait non la Fin du monde, mais « la fin du mal dans le monde ». Avions, autos, phonos, téléphones, radios avaient été prophétisés dans la Bible comme autant de signes de cette fin. Le règne des élus devenus immortels équivaldrait à la redécouverte du Paradis. Dans un interview du début du siècle, l'échéance était fixée à l'année 1916. Les 144.000 seraient d'ailleurs 288.000 par l'adjonction d'un nombre égal de femmes, tous partant d'Amérique en Angleterre, puis de là en Israël. La communauté préconisait la communauté de biens (production et consommation), le célibat, le végétarisme, la prohibition de l'alcool et du tabac... En 1923 un procès retentissant, « le plus retentissant scandale dans l'histoire des sectes américaines » selon Clark, porta un coup sévère à la notoriété du groupe. Il avait eu pour analogue, au début de son existence, une *House of Israel* (alias « *The Saints of Living God* ») dans le Maine, qui se réclamait du même projet.

35) **Zion City.** La Cité de Sion ou « Christian Catholic Church » fut fondée en 1896 par John Alexander Dowie qui se présenta comme étant Elie III, le deuxième du même nom ayant été Jean-Baptiste. Il établit sa théocratie communiste près de Chicago. Le mouvement qui survécut à la mort de son fondateur (en 1907) édita un périodique « *Final Warning* ».

36) **Black Jews.** La principale déclaration du prophète fondateur déclarait que les descendants des « tribus perdues d'Israël » ne sont pas autres que les Noirs. En conséquence son église (*Church of God and Saints of Christ*) intégra les rites de l'Ancien Testament à ceux du Nouveau. Un groupe seulement de cette église (Belleville en Virginie) fait pratiquer à plusieurs centaines de membres un communisme religieux semi-agraire, semi-industriel. Pendant l'année sabbatique, les terres restent en friches.

Dans son étude récapitulative, des réseaux millénaristes formés par les « cargo cults » mélanésiens, P. Worsley (44) propose pratiquement 3 critères pour caractériser les types d'Attente : d'après le mode d'intervention (action surnaturelle seule ou action humaine également requise);

(43) Avec lesquels Koresh échangea des controverses.

(44) P. WORSLEY. *The Trumpett Shall Sound. A study of « Cargo cults » in Melanesia*, Londres, 1957, p. 12.

d'après l'échéance (« *near future* » ou « *remote event* ») ; d'après le climat (« *activist* » ou « *usually passive* »). Observant que le climat passif (résignation à la situation présente) accompagne généralement le rejet de l'échéance à un terme lointain ou indéfini, il circonscrit le « millénarisme » au type d'attente *active* (*people busy themselves with preparation for the day*) normalement à échéance courte voire immédiate. En fait, cette délimitation ne correspond qu'à quelques-unes seulement des expériences inventoriées ci-dessus. D'autre part la longévité de plusieurs permet d'apercevoir la transition d'un type à l'autre. Enfin plusieurs autres critères semblent présider à leur distribution. Pour toutes ces raisons, et malgré certaines analogies avec la classification de Worsley on se trouve amené à énoncer une plus grande complexité dans les catégories d'interprétation.

III. — A PROPOS DE QUELQUES CATÉGORIES D'INTERPRÉTATION

Les catégories conceptuelles les plus ordinairement utilisées pour les phénomènes d'effervescence religieuse qui se veulent sous une forme ou sous une autre initiateurs d'un âge d'or (Royaume de Dieu, Paradis retrouvé, Cieux sur terre, Cité édénique, etc...) sont d'une part la distinction entre Messianisme et Millénarisme ; d'autre part, la disjonction entre pré- et post-millénarisme. On terminera donc par quelques réflexions à partir de ces catégories.

1) Messianismes et millénarismes.

A. H. Silver dans une Histoire de la Spéculation messianique juive (45) remarque : « On doit se souvenir que ce n'est pas le Messie qui introduit le Millenium. C'est l'inévitable avènement du Millenium qui amène avec lui le Messie et ses activités correspondantes. Le Messie fut attendu autour du second quart du premier siècle parce que le Millenium était imminent. Avant ce temps il n'était pas attendu car, selon la chronologie d'alors, le millenium était considérablement éloigné ».

Il est possible que cette détermination se vérifie pour la période examinée ici par Hillel et même ultérieurement dans beaucoup des computations chronosphiques de l'âge patristique (typologie sabbatique du millenium et typologie millénariste de la semaine). On ne saurait cependant forcer sur cette dépendance qui subordonnerait le Personnage (Messie) à son Ere (Millenium). La conscience messianique, il est vrai, surgit souvent dans le *milieu* historique et social avant de se cristalliser sur un *personnage*, et, a fortiori, avant d'être entérinée ou revendiquée par ce personnage lui-même (souvent elle reste au stade d'une attribu-

(45) Abba Hillel SILVER. *A History of Messianic speculation in Israel*, New York, 1927, p. 7.

tion gratuite à titre posthume) et il y a tant de manières d'être personnage divin (envoyé de Dieu, homme de Dieu, descendant ou ascendant de Dieu) que souvent aussi, par une connivence ambiguë, un même titre peut recouvrir des significations totalement différentes dans l'acception de l'initiateur et dans l'acception de ses adeptes (45). Mais deux faits semblent se vérifier également : d'une part le contexte millénariste peut en demeurer à un en-deça du messianisme : le personnage ne surgit pas, ou, s'il surgit, soit il fait lui-même obstruction à la qualification messianique, soit il en obtient le transfert à une entité supra-historique, se bloquant lui-même dans la fonction de précurseur. Et, d'autre part, le surgissement du personnage peut *précéder* la nostalgie milléniale, voire la provoquer délibérément ou non. Dans ce « Royaume de Dieu », fomenté par les communautarismes utopiques américains, il est difficile de ne pas relever le rôle déterminant de personnages messianiques : Ann Lee, Georges Rapp, Eric Janson...

Entre le personnage et le royaume, les déterminations réciproques peuvent varier en chaque cas, et en particulier selon qu'il s'agit de ce qu'une problématique quasi-classique maintenant nomme pré- ou post-millénarisme.

2) Pré- et post-millénarisme.

La distinction alimenta des controverses copieuses. Elle connote approximativement deux caractéristiques, touchant respectivement un processus social d'intervention et une conception théologique de la grâce.

Pré-millénarisme : a) le royaume de Dieu intervient *ex abrupto*, par un processus *révolutionnaire*, rompant la chaîne des causalités naturelles et historiques, visitant le monde par une véritable effraction pour le désintégrer, en le réintégrant ou non à un niveau plus ou moins proche de l'ici-bas ou de l'au-delà ;

b) cette intervention est le fait de la seule initiative divine (Miséricorde ou Colère) ; sans elle l'action de l'homme ne peut rien pour le Royaume millénial ; elle vient avant (*pré*) lui et seule elle le rend possible.

Post-millénarisme : a) le royaume de Dieu s'instaure progressivement par un processus *évolutif*, s'intégrant dans l'enchaînement des faits historiques (sociaux et ecclésiastiques) et orientant le monde, de par la logique interne de son évolution sociale et religieuse, vers un point de maturité où il portera le Royaume millénial ainsi qu'un arbre porte un fruit.

(45) Cela semble particulièrement évident, par exemple, dans les interviews de *Father Divine* par C. J. BRADEN : *These also Believe*, New York, 1953. Bien que tous ses adeptes professent que *pour eux*, Father Divine est Dieu lui-même, celui-ci put répondre évasivement à son interviewer : « Si mes disciples croient que je suis Dieu et, ce faisant, sont amenés à transformer leurs vies... pourquoi les empêcherais-je de le faire ? ». Et pourtant le même pouvait mettre son interlocuteur au défi de citer une déclaration « où j'aurais dit que je suis Dieu ou que je ne suis pas Dieu » (*op. cit.*, p. 47).

b) l'action de l'homme religieusement animée et ecclésiastiquement contrôlée, non seulement ne s'oppose pas à cet avènement ultime, mais elle est de nature à en accélérer le rythme : en tout cas le millenium vient après (*post*) cet effort humain collectif et celui-ci est une de ses conditions préalables.

On pourrait également ajouter : ce que le pré-millénarisme attend d'une descente *de haut en bas dans l'espace*, le post-millénarisme l'escompte d'une progression *de bas en haut dans le temps*. Pour l'un comme pour l'autre cependant, une dimension commune : l'Age d'Or est *en avant*.

C'est en pensant sans doute à leur dimension commune — le millenium comme Eden *en avant* de l'histoire humaine — que Tuveson s'est efforcé d'y discerner une source théologique — avant acculturation — des philosophies ou des théosophies du progrès (47).

Encore conviendrait-il de distinguer entre les deux filières de l'acculturation et de se demander : si les théories optimistes et linéaires du progrès continu trouvent en effet leur arrière-plan (background), comme le propose Tuveson, dans des post-millénarismes peu à peu sécularisés, les pré-millénarismes ne seraient-ils pas, eux aussi, de nature à fournir, par leur propre sécularisation, un arrière-plan à certaines pratiques pessimistes et tranchées d'une révolution discontinue ? W. Weitling ne revendiquait-il pas pour son précurseur ce Thomas Münzer chez qui Mannheim croit discerner le chaînon entre le chiliaste médiéval et le révolutionnaire moderne ?...

Quoi qu'il en soit, il est encore possible d'isoler, en certains cas au moins, un type *pré* et un type *post*. L'attente de Kelpius, par exemple, ou celle du millérisme seconde phase (automne 1844) est évidemment un *pré*-millénarisme. L'interprétation eschatologique de la Révolution française, comme elle a été évoquée ci-dessus, ou la perspective de Hopedale de la « Christian Commonwealth » entendait au contraire être un *post*-millénarisme. Mais la distinction est déjà beaucoup plus difficile dans des cas comme ceux des Shakers, des Rappites ou de Bishop Hill. Et l'examen de ces cas, comme de beaucoup d'autres empruntés à d'autres cycles du millénarisme occidental, semble imposer une plus grande complexité dans l'appréhension conceptuelle de ces phénomènes. Voici du moins de nouvelles distinctions qui semblent nécessaires.

3) Immanence et imminence.

Selon les millénarismes en cause, le millenium annoncé ou proposé peut mettre l'accent sur l'une ou sur l'autre. En certains cas on peut être tenté de penser que le primat de l'une tend même à exclure l'autre.

(47) « La notion de l'histoire comme processus marchant généralement de bas en haut par une série de phases majestueuses culminant inévitablement dans quelque grande transformation qui doit trancher les dilemmes de la société, tel est le concept destiné à dominer la pensée moderne. Je pense que ces préliminaires doivent être trouvés dans les théoriciens apocalyptiques du XVII^e siècle ». E. L. TUVESON, *Millenium and Utopia. A study in the Background of the Idea of Progress*, Berkeley, Los Angeles, 1949, p. 75.

L'imminence adventiste de la « Second Coming » implique une assumption qui rend caduc et superfétatoire tout le dispositif de l'ici-bas. A la limite le *Heaven on Earth* se transmue en *Earth in Heaven*. Le temps est volatilisé dans l'espace et le « monde » est un chantier qui ne demande au mieux qu'une liquidation. Enfin la perspective de l'imminence est volontiers thaumaturgique : arrivée du ou des personnages miraculeux, mobilisation des fléaux naturels ou historiques pour la sélection des saints et des maudits, promesses d'immortalité ou de résurrection, etc...

Pourtant cette Imminence peut aussi se conjuguer et se conjugue souvent avec autre chose qu'un pur et simple « renoncement au monde ». Car l'événement peut être et est souvent un *avènement* : Second Coming, Nouveau Monde, Ere Nouvelle, Huitième jour. Royaume intermédiaire, etc... Cette prophétesse de l'imminence que fut Ann Lee, la fondatrice des Shakers ne prêchait-elle pas à ses disciples de « planter des arbres ? ».

L'Immanence au contraire prend du temps. Et elle s'en donne. L'Immanence est généralement post-millénariste dans la mesure précisément où elle mobilise pour sa démonstration les rythmes des temps, des événements, des saisons. Et à la limite, l'optimisme de ses supputations chronosophiques n'est-il pas de manifester la *gratuité* inattendue de l'Avènement, comme une *nécessité* malgré tout attendue par les astres ? Le Royaume qu'elle entend manifester est fait, ni plus ni moins, du bois dont sont faits les hommes et les choses, mais il ne demande pas pour autant la résignation au fait établi. Il ne demande pas d'être absent de ce monde, mais au contraire d'y être présent, fut-ce moyennant la fameuse ascèse intra-mondaine de Max Weber, assortie de dimensions dont le puritanisme classique pourrait éventuellement s'effaroucher. Et cette présence entend bien recouvrir l'intégralité de l'homme, la totalité des hommes, la longévité de l'histoire et l'universalité de la nature. Mais elle attend si peu d'ailleurs que d'ici-bas, que ses démarches religieuses même ne sauraient faire double emploi avec la vie quotidienne. A plus forte raison est-elle réfractaire à ce qu'il y aurait d'*other-worldness* dans le schéma de l'imminence.

Pourtant l'immanence n'est pas obligatoirement post-millénariste. Souvent son *avènement* se réfère à un *événement*. Mais celui-ci peut être passé, ou à venir, à courte, moyenne ou longue échéance. Cet événement fait ou fera date. C'est le « *Millennial Day* » dont la contemporanéité — même si elle enjambe des siècles — introduit le *discontinu* dans la continuité de l'ici-bas, et différencie pour autant le Royaume.

4) Micro et macro-millénarisme.

« Cieux Nouveaux et Terres Nouvelles » spécifiques du millenium peuvent s'opposer ou se proposer au régime socio-religieux *établi* sous deux modes. Ou bien, en agissant au maximum sur l'*ensemble* et éventuellement de l'*intérieur* de ce régime, le transformer lui-même en Royaume de Dieu, les armes de ce *macro-millénarisme* pouvant d'ailleurs selon les cas être

non violentes ou violentes. Ou bien au contraire en se *distinguant* au maximum dudit régime, former à l'*extérieur* de celui-ci une *micro*-société qui, pour être exigüe, ne prétend pas moins être globale. Les conflits politiques du début du XX^e siècle entre les champions du ministérialisme d'une part et d'autre part les partisans de la grève générale seraient une réplique sécularisée assez exacte de ce genre d'opposition. Pour prendre un exemple ancien on pensera à des cas comme celui formé par le macro-millénarisme de la théologie munzérienne d'une part, et d'autre part le micro-millénarisme des sociétés shakers. Dans les deux cas il s'agit bien d'un « Royaume de Dieu » dans la catégorie de l'immanence, mais dans un cas il s'agit de la Société elle-même à transformer en théocratie, dans le second d'une société théocratique en marge de la Société jugée comme réhébitorie non transformable.

On a vu que la majorité des communautarismes religieux nord-américains appartenaient à la catégorie des *micro*-millénarismes. Il y a chez eux, vis-à-vis des soulèvements socio-religieux européens qui les ont précédés une distance analogue à celle qui sépare l'épopée macchabéenne des phalanstères esséniens.

5) Violence et non violence.

Il est assez rare de ne pas trouver, même dans les *micro*-millénarismes, une intention d'absorber finalement — par la logique même de leur non-coopération — la société dans les marges de laquelle délibérément ils s'inscrivent. Et réciproquement, il n'est pas rare non plus de trouver dans un *macro*-millénarisme la constitution d'un corps minoritaire sélectionné, soumis à une discipline propre (garde, fraternité, ligue) et destiné à actionner ou contrôler la transformation projetée : Joseph Smith, cet apôtre de ce qu'on peut estimer un macro-millénarisme, avait par exemple un corps apostolique, une garde, et même une police secrète, et Münzer lui-même avait constitué une ligue de ce genre.

Aussi bien, le principe de la minorité agissante se retrouvant ici ou là, une distinction supplémentaire peut être relevée dans la nature des *moyens* mis en œuvre par une minorité ou par une autre : violents ou non violents.

La tradition millénariste des moyens *violents* peut se réclamer d'une longue tradition. Sans remonter jusqu'à Bar Kochba, ou aux divers messies militaires des guerres juives, le chiliasme médiéval fournirait un bon échantillonnage de messies ou pseudo-messies prêchant l'inauguration du Royaume dans un bain de sang « jusqu'au poitrail des chevaux » ; il est vrai que l'anti-chiliasme représenté par l'appareil inquisitorial ne se signalait pas non plus par une particulière douceur. N. Cohn a exhumé le projet indubitablement millénariste d'une *Fraternité de la Croix Jaune* qui donne avec des analogies stupéfiantes un avant-goût de sa postérité, le parti de la Croix Gammée. Plus tard, la Cinquième Monarchie des *Fifth Monarchy Men* se signala comme organisatrice d'émeutes et de conspirations. Et cet authentique chiliaste que fut W. Weitling ne rêvait-il

pas d'ouvrir les prisons et de convier les criminels libérés à l'extermination du désordre existant ?

La tradition *non violente* est pour le moins aussi ancienne et aussi continue. Son arme est la non-coopération, forme quasi-ontologique d'une grève gestionnaire qui peut entamer plus ou moins profondément les dispositifs biologiques, moraux, culturels ou culturels de l'environnement. Le refus de la manipulation de la monnaie en est une des formes les plus régulières. Mais il en est d'autres qui caractérisent précisément les communautarismes nord-américains : refus de la nourriture carnée, refus de la reproduction, refus du mariage, refus du commerce, refus de la médecine, refus de la production industrielle ou du voisinage des villes, refus du culte ecclésiastique et d'un clergé ministériel, refus des tribunaux et du serment, refus du service militaire, refus de l'impôt, refus de l'électorat ou de l'éligibilité, refus de l'alcool et du tabac, etc., il n'est pas un de ces refus qui ne soit l'*envers* négatif dont une structure ou régime positifs entendent constituer l'*endroit* par la découverte ou la redécouverte d'un mode de vie jugé comme édenique ou chrétien primitif.

6) Références et Extrapolations.

Il est bien connu que l'extrapolation d'un Age d'or en avant s'accompagne généralement d'une référence à un Age d'or en arrière. Les cultes du Cargo, par exemple, vont de pair avec une réhabilitation ou une restauration des religions ancestrales.

Dans l'expérience communautariste nord-américaine, unanime dans l'extrapolation, les références au passé, on aura pu le remarquer, se situent à plusieurs niveaux : le christianisme primitif, les tribus d'Israël, l'Eden, et éventuellement une spéculation sur la bisexualité du créateur et l'androgynie primitif. Chacune de ces références est assez classique dans le millénarisme en Occident, surtout depuis le XVII^e siècle, avec l'ecclésiologie anabaptiste de la *Restitutio* et l'allure spectaculairement judaïsante de la Révolution anglaise. Il peut suffire ici de remarquer leur parenté avec certaines questions majeures dans la naissance romantique du socialisme européen : celle des « Nouveaux Christianismes », celle du féminisme, celle du Sionisme et de la « Question Juive », celle enfin du « communisme primitif » perçu du moins à travers l'ethnologie de la communauté rurale. Les *ascendances* archétypiques revendiquées par ces micro-millénarismes seraient-elles en même temps, et peut-être surtout, des *correspondances* avec les éléments d'une crise qui les inclut et les déborde ? On pourrait être conduit à le penser du fait que du moins la correspondance est formelle pour d'autres aspects de leur expérience et en particulier leur socialisme qui a — c'est le moins qu'on puisse dire — « touché » des hommes aussi variés que R. Owen, W. Weitling, F. Engels ou Louis Blanc. On peut même penser que, à son tour et sous cet aspect, cette expérience a joué le rôle d'un mythe archétypique dans l'élaboration du socialisme naissant. Sinon, pourquoi Kautsky prendra-t-il tant de soin plus tard à les intégrer dans ses « Vorläufer » ?

7) L'Eglise et le Royaume.

A dessein, on a usé ici du terme de Royaume — par opposition à l'Eglise — pour nommer le contenu du projet millénial. La plupart de ces expériences, sinon toutes, sont parties en effet d'une double frustration : frustration économique et sociale certes, puisque, pour beaucoup, dans la société où les fondateurs étaient nés, leur condition était sinon misérable, du moins besogneuse et en tout cas en butte aux tracasseries vexatoires ou aux persécutions ; mais aussi et peut-être surtout frustration religieuse : au-delà de la dissidence dénominationnelle se dessine l'aspiration à un dieu qui fut enfin le leur, sans procuration. C'est l'étroite interférence de cette double frustration qui les conduit à élaborer non pas un nouveau milieu de culte, mais un nouveau milieu de vie, en intériorisant le culte dans les dispositifs de la production, de la cohabitation et de la consommation quotidiennes.

On peut même ajouter : pour ces tentatives comme pour beaucoup d'autres tentatives millénaristes, antérieures ou postérieures, la réapparition d'une église fut la disparition du Royaume ou du moins la réduction de son projet à une simple nostalgie doublée d'une coexistence à, ou d'une dérive dans l'environnement. Il est possible après tout, comme Loisy le pensait du christianisme primitif, qu'un tel dédoublement soit une logique de survivance. Eglise sans Royaume autre que d'au-delà ou de beaucoup plus tard, était jugée finalement préférable au néant.

On peut noter enfin : pour certaines de ces tentatives — et on pensera tout particulièrement au développement amorcé par R. Owen et quelques autres socialistes laïcs non moins millénaristes (Fourier, Cabet, Weitling...) — tout se passe comme si quelque chose comme un cordon ombilical les unissait à une postérité inattendue ; le socialisme tout court. Des variations faciles ont été brodées sur ce thème d'un socialisme qui serait ainsi, à les en croire, Royaume sans Eglise. Que des *continuités génétiques* puissent être relevées, le fait est indiscutable et probablement plus important même qu'on ne pourrait le penser au premier abord. Il est non moins indiscutable que cette continuité génétique s'accompagna — et très tôt — d'une *discontinuité systématique*. N'est-ce pas vers 1846 que, dans la circulaire contre Kriege, fut dénoncée « la confusion entre le communisme et la communion » et la pseudo-identification messianique du prolétariat avec « l'agneau de Dieu qui porte les péchés du monde » ? (48). Ce simple fait serait de nature à impliquer l'analyse d'un cas qui n'est d'ailleurs pas sans analogies avec des cas contemporains de collusion-collision entre idéologies messianistes ou millénaristes à référence religieuse et projets nationalistes ou internationalistes à perspective politique.

Henri DESROCHE.

Centre d'Etudes Sociologiques (C.N.R.S.).

(48) Cf. H. D. « Communisme et religion. Note sur une postérité communisante de la religion mennaisienne ». In *Europe*, février-mars 1954, pp. 116-132.

MOTIF MESSIANIQUE ET PROCESSUS SOCIAL dans le Bahaïsme

LE concept de *motif religieux* s'est développé dans le contexte de la théologie protestante. « La recherche du motif » a été surtout associée à l'école de Lund de théologie luthérienne suédoise, aux travaux de théologiens tels que Anders Nygren et Gustave Aulen. Les théologiens suédois ont voulu mettre en relief certains motifs dominants à travers l'histoire chrétienne. Dans cette approche, ils se sont moins inquiétés des contenus théologiques proprement dits que du contenu de la foi chrétienne, selon leur conception de la théologie, non pas science normative, mais analyse objective et scientifique du contenu de la foi.

Le *motif* religieux, tel qu'il est compris ici, n'est pas un concept dont le développement puisse être suivi à travers une série de formulations théologiques. Celles-ci peuvent être considérées comme secondaires et dans le temps et en importance. Par *motif* religieux on entend plutôt un type spécifique (*gestalt* si l'on veut) de l'expérience religieuse qui peut être suivi à travers le processus historique. La théologie, ou la doctrine en son sens le plus large, est conçue comme une tentative pour articuler intellectuellement le *motif*. Une fois que ce type fondamental est atteint tel qu'il s'étend sur un moment de l'histoire, un schéma de référence est fourni permettant d'analyser les différents aspects du développement religieux.

Ce concept de *motif* religieux peut favoriser non seulement une approche théologique de la religion, mais n'importe quelle approche scientifique, y compris une étude sociologique de la religion. Comme concept purement formel, il n'est pas nécessaire de le restreindre à la tradition chrétienne. Il peut être particulièrement utile au sociologue qui s'intéresse aux facteurs religieux d'une évolution sociale, car ce concept est dynamique et se prête facilement à l'analyse de n'importe quel processus temporel. Alors l'un des problèmes de base de la sociologie religieuse peut être formulé comme étant la relation entre le *motif* religieux et la structure sociale dans l'histoire d'un mouvement religieux.

Le mouvement *Bahai* est d'un intérêt tout particulier car il nous présente dans un temps relativement court (un peu plus d'un siècle) deux transformations fondamentales : d'abord une illustration excellente de la classique « routination du charisme » analysée par Max Weber, et ensuite le cas de la transplantation d'un mouvement religieux d'Orient en Occident. Ce qui nous intéresse c'est de voir ici ce qu'il est advenu d'un *motif* capital, le *motif* messianique, au cours de cette ample métamorphose.

Le Bahaïsme, et son prédécesseur le Babisme, est issu de l'environnement propre de l'Islam shi'ite en Perse. L'Islam aussi bien sunnite que shi'ite a une eschatologie développée, mais le mobile messianique, l'attente urgente d'événements eschatologiques imminents, est plus fort dans le second. Cela ressort très bien de la place importante qu'occupe la doctrine du *Mahdi* (1) dans la théologie shi'ite. Le terme même de l'arabe *al-mahdi*, « celui qui est conduit » ne se rencontre pas tel quel dans le Koran, mais s'est développé dans la tradition islamique (*hadith*) après la victoire mondiale de l'Islam. Originellement employé sans signification eschatologique pour désigner les quatre premiers Califes, le terme vient à signifier quelque'un de la famille de Mahomet qui doit apparaître peu avant la fin du monde pour renouveler la foi et établir l'empire universel de l'Islam. Dans le *hadith* sunnite la conception du Mahdi reste très marginale. Cependant chez les Shi'ites la venue du Mahdi s'identifie au retour de l'*Imam* caché. D'après la doctrine orthodoxe shi'ite le douzième *Imam*, Mohammed ibn Hasan, entra en retraite peu de temps après son accession à l'imanat. Pendant 70 ans le douzième *Imam* fut représenté sur terre par quatre agents successifs, connus comme les « portes » (*abwad*). C'est la période de la « Petite retraite », de 869 à 940, suivie de la « Grande retraite », pendant laquelle l'*Imam* caché ne communique pas du tout avec ses fidèles, sauf par les rêves occasionnels des saints. A la fin de cette période, l'*Imam* caché reviendra comme le Mahdi, accompagné de Jésus et de Hussein ibn'Ali, le saint martyr, et maîtrisera les ennemis de l'Islam. Dans la religion populaire persane la venue du Mahdi, ou plutôt son retour, sera annoncé par le retour des « portes ».

L'attente du Mahdi se traduit dans l'histoire de l'Islam shi'ite par des résurgences chiliastiques répétées. Les deux califes Abbasid et Fatimid furent établis à l'aide de prétentions mahdistes. Toutefois étant donné la nature particulière de la doctrine de l'*Imam* caché, ce mobile messianique n'était pas seulement l'attente d'événements futurs. L'apogée messianique n'était pas seulement un événement eschatologique futur, mais était déjà en quelque sorte contenu, « caché », dans le présent.

(1) Dwight M. DONALDSON, *The Shi'ite Religion* (la religion shi'ite). Londres, Luzac et Cie, 1933, p. 266.

James DARMESTETER, *Le Mahdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours*. Paris, Bibliothèque orientale elzévirienne, 1885, pp. 29-50.

Enzyklopædie des Islam (Encyclopédie de l'Islam). Leiden, E. J. Brill, 1936, vol. 3, p. 120 et Israël FRIEDLÄNDER. « Die Messiasidee im Islam » (L'idée messianique en Islam). Festschrift für A. Berliner, Frankfurt a. M. 1903, p. 116-130.

C'est en ce sens que le *motif* messianique peut être lié à ce que l'on peut appeler le *motif* gnostique de l'Islam shi'ite, avec son riche fonds de doctrines ésotériques et de spéculation théosophique, qui atteint son épanouissement dans des mouvements hérétiques tels que l'Ismailisme. La pensée shi'ite est à la fois eschatologique et théosophique. L'apogée messianique dans le futur n'enlève rien au mystère du présent : l'Islam et le Mahdi sont identiques.

Le Bahaïsme est enraciné à la fois dans le messianisme et dans le gnosticisme de ses ancêtres shi'ites. De la doctrine de l'imanat, le Bahaïsme a dérivé ses conceptions de la révélation et de l'autorité religieuse. Les mêmes sources ont alimenté les deux *motifs* sous-jacents de l'attente et du secret, l'étonnement craintif de ce qui doit venir et la fascination du mystère qui est présent, mais caché. Par son *motif* messianique, de loin le plus important, le Bahaïsme trouva des points de contact avec le Mahdisme populaire, à la fois orthodoxe et hérétique. Par son *motif* gnostique, le Bahaïsme pouvait se fonder sur la riche science théosophique, en partie dérivée du néoplatonisme, transmise à travers les siècles par des groupes secrets hérétiques. Cette configuration particulière des types religieux détermine non seulement les origines du mouvement mais aussi son développement dans le siècle qui suivit.

*
* *

Le 11 juin 1844, un certain Ali Mohammed, fils d'un marchand de la ville de Shiraz, déclara être le *Bab* (« Porte ») et commença à prêcher des sermons provoquant une excitation dans les mosquées de sa ville natale (2). Il existe de nombreux désaccords sur le sens qu'Ali Mohammed attendait donner au titre de *Bab* qu'il s'attribuait. Cependant il est peu douteux que les masses qui l'entendirent les premières prêcher et que ceux qui devinrent ses premiers adeptes entendirent cette prétention dans son acceptation orthodoxe shi'ite, c'est-à-dire en relation avec la venue de l'Imam-Mahdi. Le mouvement *Babi*, comme le Bahaïsme qui lui succèdera, apparut dès le commencement comme une proclamation messianique. Cette proclamation prit de plus en plus de force. Peu après cette première affirmation, le Bab s'attribua les honneurs réservés à l'Imam-Mahdi et transmit son titre antérieur à un de ses adeptes. La dernière revendication du Bab d'être *Nuqta* (« Le Point ») dépasse l'Islam même. C'est un concept gnostique, transmis par l'Ismailisme et les autres écoles hérétiques, et qui signifie le centre de la manifestation divine. Avec cet attribut, le Bab revendiquait la condition de prophète et peut-être même la participation à la nature divine.

(2) Comte DE GOBINEAU, *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale*. Paris, Didier et Cie, 1865.

E. G. BROWNE (ed.), *A traveller's narrative written to illustrate the episode of the Bab* (Récit d'un voyageur écrit pour illustrer l'épisode du Bab), Cambridge, University Press, 1891 ; *id.* (ed.), *New history of Mirza'Ali Muhammad the Bab* (Nouvelle histoire de Mirza'Ali Mohammed le Bab), Cambridge, University Press, 1893 ; A.L.M. NICOLAS, *Seyyed Ali Mohammed dit le Bab*. Paris, Dujarric et Cie, 1905.

Ces prétentions étaient étonnantes, même comprises dans leur signification la plus modeste. Sur le plan religieux, le fait de la réapparition d'un Bab voulait dire que la porte de la révélation, close depuis la disparition du douzième Imam et la mort de son dernier agent, était réouverte. L'affirmation d'être le Mahdi en personne était évidemment encore plus stupéfiante. Politiquement, c'était la revendication d'une autorité théocratique, car tous les chefs islamiques gouvernent en tant que dépositaires de l'Imam caché. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la déclaration d'Ali Mohammed ait éveillé une large attention.

L'essor du mouvement, que nous ne pouvons analyser ici en détail, fut dès le début marqué par des passions formidables, par le conflit de fanatismes rivaux, et assez vite par l'effusion de sang. La première lutte violente entre Babis et musulmans éclata quand les adeptes du Bab changèrent le *kibla* (direction vers laquelle les musulmans se tournent pour la prière) de la Mecque vers la maison de leur chef à Shiraz. Les prédicateurs babi parcourant le pays et proclamant la nouvelle époque furent bientôt arrêtés, fouettés et torturés. Le Bab lui-même fut amené devant les autorités religieuses et son refus d'abjurer lui valut d'être interné dans une forteresse.

L'épisode le plus dramatique des premiers temps du mouvement fut le concile de Bedesht (3). Jusque là la grande masse des adeptes n'avaient pas encore été initiée aux revendications les plus extravagantes du Bab. Au concile, cette initiation fut opérée par Tahirih, poétesse d'une grande beauté qui avait abandonné son foyer pour prêcher la nouvelle religion. Tahirih prêchait derrière un rideau, conformément à la coutume musulmane de l'apparition des femmes en public. Au concile, le rideau fut coupé au milieu d'un de ses discours et elle apparût dévoilée devant les Babis réunis, proclamant la fin de l'ère islamique et le début d'une nouvelle manifestation divine. Après le concile où étaient assemblés les Babis de régions diverses, survint l'épisode le plus sanglant de cette histoire, l'insurrection *Mazindaran*, comprise par les Babis comme le début de leur effort pour imposer à la pointe de l'épée la théocratie à toute la Perse (4). Guerre sainte (*jihad*) aux yeux des Babis et des musulmans, l'insurrection fut menée avec beaucoup de cruauté de part et d'autre et se termina par la suppression sanglante des Babis par les troupes gouvernementales.

L'échec de cet essai d'inaugurer une nouvelle théocratie par la force fut suivi par une période de persécutions qui dura plusieurs années. Le 8 juillet 1850, le Bab fut publiquement exécuté sur une grande place de la ville de Tabriz. En 1852, deux Babis essayèrent d'assassiner le Shah, ce qui valut un massacre collectif des Babis de Téhéran et des autres villes. La plupart des premiers Babis trouvèrent la mort dans cette persécution. Pendant un moment on aurait pu croire que le mouvement était définitivement abattu.

(3) GOBINEAU, *op. cit.*, p. 181 ; NICOLAS, *op. cit.*, p. 277.

(4) GOBINEAU, *op. cit.*, p. 191 ; NICOLAS, *op. cit.*, p. 289.



Avant d'aborder la lutte pour la succession qui suivit la mort du Bab, nous devons analyser rapidement quelques traits du messianisme babi qui furent déterminants pour la suite des événements (5). Cela implique de situer le motif messianique dans la conception babi générale de la révélation.

Pour le Bab, la révélation découlait des cycles de manifestations prophétiques, doctrine issue des précédents mouvements hérétiques islamiques et rejoignant l'inspiration gnostique. Chaque prophète est un miroir de la lumière émanant de la volonté première (*logos*) de Dieu. En tant que miroir, le prophète devient un démiurge qui crée un nouveau monde sur terre par les pouvoirs surnaturels de sa prophétie. Le nouveau monde que le prophète établit sur terre doit correspondre dans sa structure interne au monde qui est l'objet de la volonté première, c'est-à-dire qu'entre les deux s'instituent des relations de microcosme et de macrocosme. La structure interne est exprimée en termes de numérologie. Selon le *Bayan*, la bible babi qui devait remplacer le Koran (6), l'univers est modelé selon la structure du chiffre 19. Ce nombre revient sans cesse à travers la littérature babi, nombre des attributs de Dieu, nombre des chapitres du saint livre.

Conformément à la tradition ismaélite, pour le Bab la révélation est progressive. Dans chaque prophète la volonté première se manifeste plus pleinement au monde. Ainsi le Bab se situe lui-même dans la lignée des prophètes reconnus par le Koran, incluant Moïse, Jésus et Mahomet. Chaque manifestation divine suit un certain cycle. Il y a une aurore et un déclin. Le « jour », où il y a une lumière éclatante, est précédé d'une « manifestation mineure » ou « aurore » période des précurseurs, et est suivie d'une « occultation mineure » ou « crépuscule » où les adeptes du prophète vivent encore. Suit l'« occultation » ou « nuit » qui sépare deux manifestations divines. A la fin des temps, tout retourne à Dieu qui répandra son être pur partout ainsi qu'il était avant l'émanation de la volonté première.

Le point curieux ici est que (contrairement à Mahomet) le Bab ne se conçoit pas comme manifestation finale. Le Bayan développe longuement la doctrine de « Celui qui manifestera Dieu » (M. Y. H. *Man yuz-hiruhu'llah*), le porteur d'une manifestation divine qui amènera à terme et surpassera l'âge bayanique ou babi. Les « gens du Bayan » sont priés de ne pas répéter l'erreur des « gens du Koran », en le rejetant comme les musulmans ont rejeté le Bab. On nous dit que M. Y. H. apparaîtra avant 2.001 années, aucune date plus précise n'est donnée, la date exacte de sa venue n'est connue que de Dieu. Les derniers Bahaïstes (qui revendiquent cette condition pour leur prophète, Baha-u'llah) se sont servis de la doctrine du M. Y. H. pour affirmer que le Bab se situait lui-même comme

(5) Sur la doctrine Babi, comparer Herman ROEMER, *Die Babi-Behaï*, Postdam, Verlag der Deutschen Orient-Mission, 1912.

(6) *Le Beyan Persan* (trad. A.L.M. NICOLAS), Paris, Paul Geuthner, 1911.

un simple précurseur, comme saint Jean-Baptiste pour Jésus. Connaissant les préparatifs élaborés mis au point pour l'ère bayanique, cela semble improbable, quoiqu'il reste possible que le Bab ait pu penser que M. Y. H. apparaîtrait du vivant de ses successeurs immédiats. Cependant le point le plus important pour nous ici est la fonction jouée par la doctrine du M. Y. H. dans le développement du motif messianique sous-jacent.

La doctrine du M. Y. H. offrait la possibilité de projection dans le futur du *motif* messianique, avec toute sa ferveur chiliastique, quoiqu'il arrive au Bab lui-même. Cela fut-il l'intention du Bab ? Le débat reste ouvert. Si il n'y avait pas eu cette doctrine, le processus de « routinisation », qui est un affaiblissement du *motif* messianique, aurait pu jouer plus tôt, et vraisemblablement aussitôt après la mort du Bab. Mais de cette façon, étant donné la structure de l'expérience religieuse babi, de nouveaux chefs charismatiques pouvaient apparaître et prendre la place du fondateur mort.

Une lutte violente pour la succession suivit le décès du Bab (7). Le Bab avait lui-même désigné pour successeur un certain Sobh-i-Azal. Cependant cette désignation n'avait pas été faite d'une façon adroite. Certains Babis comprirent qu'Azal était M. Y. H. Mais Azal lui-même n'affirma jamais une telle chose. Il apparaît comme un homme modeste, qui se prenait pour un simple surveillant (dans le contexte musulman, un calife plutôt qu'un imam) de la manifestation de la période d'« occultation mineure » naissante. Durant cette période, il y eut de nombreuses revendications de la condition de *Nuqta*, qui furent toutes accueillies avec tolérance par Azal. Le côté curieux de la chose est qu'il ne les considérait pas comme des menaces pour lui, mais comme de simples expressions d'identification extatique des croyants avec le Bab. Ces revendications ne visaient pas non plus à s'identifier avec M. Y. H.

Il ne fait pas de doute que la majorité des Babis après 1850, et durant la pire époque des persécutions, acceptèrent Azal comme guide, sans se soucier de la façon dont cette direction était comprise. En 1852, pendant le massacre de Téhéran, Azal se cacha dans le sud de la Perse. Déguisé en derviche, il s'enfuit de l'autre côté de la frontière, en Irak puis dans l'empire ottoman et établit sa résidence à Bagdad. Bientôt son demi-frère, Baha-u'llah, l'y rejoignit. C'est entre eux deux que la lutte pour la succession s'ouvrit.

Les sources bahaï affirment que c'est en 1853 que Baha se déclara M. Y. H., la « neuvième année » après la déclaration du Bab, et cette date est encore regardée comme le début de l'ère Bahaï. Mise en rapport avec les faits historiques, cette date semble bien improbable. On ne peut évidemment pas savoir de quelle façon la « conscience messianique » se développa dans la pensée de Baha. Nous savons qu'il passa deux ans retiré dans le désert du Kurdistan, et que cette période fut sans doute un

(7) Les sources de base de cette période sont les ouvrages de E.G. BROWNE déjà cités. Cette période est difficile à reconstituer, car l'histoire originelle a été souvent déformée pour supporter des revendications rivales à la succession.

temps de méditation et de croissance religieuse. Pendant l'exil à Bagdad, Azāl resta très effacé, occupé par la prière et les dévotions, abandonnant les affaires concrètes du mouvement aux mains de Baha. Celui-ci se fit de plus en plus remarquer au cours de ces années. Cependant la rupture entre les deux frères ne s'opéra qu'en 1864 quand les exilés, sur l'ordre du gouvernement turc, furent transférés à Andrinople.

La communauté resta à Andrinople de 1864 à 1868. Pendant ces années Baha déclara ouvertement être M. Y. H. et encouragea les Babis de partout à le reconnaître comme le prophète du nouvel âge prédit par le Bab. Il semble que la majorité du groupe exilé reconnut la prétention de Baha. Mais il fallut beaucoup plus de temps pour que les communautés persécutées de la terre natale du mouvement arrivassent à ce résultat. La lutte entre les deux fractions devint progressivement si violente, qu'elles durent se séparer. Les autorités turques déportèrent les deux fractions. Azal et ses fidèles furent emmenés à Chypre, le groupe de Baha en Palestine. A partir de ce moment, Azal sombra dans l'insignifiance. Il vécut à Chypre jusqu'en 1912, date de sa mort qui passa inaperçue. Baha vécut à Acre, en Palestine, puis dans les environs, de 1868 à 1892, date de sa mort. Cette période est marquée par le large développement de sa revendication prophétique et par une vaste activité littéraire, dans laquelle le corps de la nouvelle manifestation Bahaï était exposé.

Quand l'autorité de Baha fut reconnue par la grande majorité des Babis de la Perse aussi, un flot de pèlerins commença à se rendre à Acre. Baha fut l'objet du même culte passionné qui avait d'abord été rendu au Bab. L'audience privée était un privilège accordé seulement à quelques uns. La plupart des pèlerins devaient se contenter de l'entr'apercevoir quand il se montrait à une fenêtre ou à un balcon. Les affaires temporelles étaient de plus en plus administrées par Abdul-Baha, fils de Baha, tandis que Baha se retirait de plus en plus dans une vie contemplative. Il était constamment entouré de secrétaires qui prenaient par écrit ses moindres paroles. Sa nombreuse correspondance fut rassemblée sous le nom de « tablettes » pour montrer son caractère impérissable et considérée comme détentrice de la révélation divine.

Une modification importante réside dans l'attitude de cette loi vis-à-vis de la violence. Baha prohibait expressément toute forme de rébellion ou même de résistance aux persécutions. La nouvelle politique devait être de « douceur ». Les historiens bahaï allèrent même jusqu'à expurger les plus anciens souvenirs historiques de toute trace des actes de violence des Babis et de toute attaque contre la domination de la dynastie Kajar de Perse. Le projet d'établir une nouvelle théocratie par la force et les armes fut abandonné pour de bon et ne reparut jamais.

Il n'y a pas de différence fondamentale entre les systèmes doctrinaux du Bab et de Baha (8). Les ouvrages du dernier forment une élaboration

(8) Les traductions les plus importantes des écrits de Baha sont celles d'Hippolyte DREYFUS, *L'œuvre de Bahaou'llah*, Paris, Ernest Leroux, 1923-1928, 3 vol. et celles d'ALI KULI KHAN, *Tablets of Baha'o'llah*, (Les tablettes de Baha'o'llah), Chicago, Baha'i Publishing Society, 1917.

du système bayanique en termes de la nouvelle revendication de manifestation divine. Il y a certaines modifications et le gnosticisme du Bayan est repoussé à l'arrière plan. Nous pouvons dire que le *motif* gnostique reculait et que le *motif* messianique était progressivement discipliné, en un programme éthico-religieux de paix et de bien-être mondial. Nous trouvons aussi dans les ouvrages de Baha la trace de la plus large audience que le mouvement commençait à prendre en franchissant les frontières persanes.

La doctrine bahaï de la révélation est la même que celle du Bayan, avec la différence que la personne de Baha est ajoutée à la liste des prophètes et que l'on appuie moins sur les éléments mystérieux du processus de révélation tels que le concept du retour des messagers. Par rapport à Baha, le Bab joue le rôle de saint Jean-Baptiste, celui d'un précurseur de la « manifestation mineure ». Baha apparaît avec l'autorité totale du prophète de l'âge nouveau. Dans ce sens, Baha envoie des lettres aux dirigeants persans et turcs, mais aussi au Pape, à la reine Victoria, à Napoléon même et à Alexandre II, demandant que les chrétiens reconnaissent en lui un nouveau Christ.

La position du Bab sur le fait de savoir si son royaume devait s'étendre au-delà de la Perse était ambiguë est maintenant résorbée : le royaume Bahaï recouvrira la surface de la terre entière. L'accomplissement administratif du royaume Bahaï, sur le plan local, national et éventuellement international, emprunterait la forme de la « Maison de Justice ». Cette forme concilie un curieux mélange d'idées théocratiques et démocratiques, le premier aspect étant emprunté au Bayan, le second s'expliquant par la grande admiration de Baha pour la monarchie constitutionnelle britannique. Il est établi que, dans l'avenir, chaque communauté (présumée constituée uniquement de Bahaï) devra élire une « Maison de Justice » locale. Plus tard il devra y avoir des « Maisons de Justice » nationales et finalement une « Maison Universelle de Justice » en vue de réaliser le gouvernement mondial bahaï. Baha donna l'ordre qu'après sa mort, l'autorité du mouvement passât à son fils Abdul-Baha et après la mort de celui-ci à la « Maison Universelle de Justice » qu'il présumait devoir exister alors. On doit souligner le fait que ce plan grandiose n'était pas conçu comme devant être révolutionnaire. Ces « Maisons de Justice » devaient coexister avec les monarchies régnantes, leurs relations avec celles-ci ressemblant à celles qui relient le Parlement britannique au Trône. Les « Maisons de Justice » devaient être des organismes administratifs, à la fois religieux et politiques, mais sans titre pour modifier les lois fondamentales telles qu'elles sont établies par le prophète. Le commandement bahaï d'amitié internationale se résume dans la phrase suivante, souvent citée par les Bahaïs occidentaux : « Gloire non pas à celui qui aime sa terre natale ; gloire à celui qui aime ses semblables » (9).

Comparé à ce qu'il était au temps du Bab, nous remarquons des modifications du *motif* messianique. « Discipliné », tel semble être le mot

(9) « Tablets of the World » (Tablettes du Monde), KULI KHAN, *op. cit.*, p. 26.

juste pour qualifier cette évolution. Les aspects les plus violents, la « guerre sainte » ont été rigoureusement éliminés. L'établissement de la théocratie bahaï doit être pacifique. Avec l'élimination des éléments gnostiques les plus ésotériques, prend place une certaine sécularisation des buts, un rapprochement (qui deviendra encore plus fort) entre le mouvement et les idées démocratiques d'inspiration occidentale : libéralisme et internationalisme. Baha commença aussi à affirmer l'unité essentielle de la religion et de la science, point qui prendra une importance croissante dans le bahaïsme, à la fois occidental et oriental. Il demeure cependant que le *motif* messianique se maintient avec succès, malgré la disparition du messie originel et son remplacement par un autre.

On peut commenter en termes de *motif* messianique la lutte pour la succession. Baha, malgré son identification à M. Y. H. représente ce *motif* dans toute sa puissance. Azal, en se considérant comme un simple surveillant, signifiait un affaiblissement du *motif*. Nous sommes même tentés de dire qu'il représenta une « routinisation » prématurée. Mais les croyants de la nouvelle religion n'étaient pas mûrs pour une telle « routinisation ». La première génération de croyants (qui, selon Weber, est suivie de la génération chez qui la « routinisation » s'opère) était encore présente, encore animée de la ferveur charismatique des premiers jours du mouvement. Cet épisode pourrait nous suggérer qu'aussi longtemps que le *motif* messianique persiste avec toute sa force dans une communauté religieuse, c'est son expression la plus vigoureuse qui commande la soumission religieuse. Une conjoncture semblable se présenta après la mort de Baha, avec des résultats identiques.

* * *

Entre 1892, mort de Baha, et 1921, mort d'Abdul-Baha, le mouvement fut entièrement dominé par la forte personnalité de celui-ci (10). C'est pendant cette période que le mouvement fut pour la première fois transplanté en Occident et révéla maintes caractéristiques qu'il conserve encore aujourd'hui.

Baha laissa un testament, « Le livre de la Convention », dans lequel Abdul-Baha était très clairement désigné pour prendre la succession de son père. Abdul-Baha devait être remplacé par son demi-frère Muhammad-Ali (l'établissement de la « Maison Universelle de Justice » était repoussé dans un avenir plus lointain). Les adversaires d'Abdul-Baha ne discutèrent même pas l'authenticité de cette nomination, qui fut lue solennellement par Abdul-Baha quelques jours après la mort de Baha. Mais le schisme se produisit quand même. Mohammed'Ali et ses partisans accusèrent Abdul-Baha de s'attribuer des pouvoirs grandioses qui entamaient la position prophétique de Baha. Ils affirmaient qu'Abdul-Baha réclamait

(10) Myron H. PHELPS, *Life and Teachings of Abbas Effendi* (La vie et les enseignements d'Abbas Effendi), New York, Putnam's, 1903); Theodor A. LÖPPERT, *Die Fortentwicklung der Babi-Bahaï im Westen* (L'expansion du Babi-Bahaï en Occident), Wurtzburg, Konrad Triltsch, 1933.

des pouvoirs de révélation pour lui-même, et cela en contradiction avec l'affirmation explicite de Baha qu'il n'y aurait pas de nouvelle manifestation au moins avant cent ans. En fait Abdul-Baha ne s'attribua jamais une telle qualité, mais la vénération personnelle dont il était l'objet consentant, donnait quelque fondement aux attaques de ses adversaires. Abdul-Baha ne réclamait pas la condition de prophète, mais une sorte de prophétisme secondaire. Cette revendication doit être située dans le contexte de la notion Bahaï d'« occultation mineure », phase dans laquelle le mouvement entrait. Les adversaires d'Abdul-Baha pensèrent que c'était encore trop et accusèrent ses partisans de « polythéisme », se nommant eux-mêmes les « unitariens ». Comme Abdul-Baha avait trahi en ce sens, ils demandèrent que la succession passât à leur candidat, Mohammed'Ali.

La ressemblance avec la situation d'après la mort du Bab saute aux yeux. A nouveau, une conception de l'autorité religieuse plus modeste et plus légaliste s'opposait aux aspirations charismatiques. Dans l'ancienne controverse, sans tenir compte des droits ou des torts en termes de légalité, Baha avait eu religieusement raison et Azal tort, en termes de dynamique des motifs religieux sous-jacents. La même chose était vraie alors, sans tenir compte des dispositions légales précises du testament de Baha. Les revendications d'Abdul-Baha pour lui-même étaient en accord avec l'image que la nouvelle foi se faisait d'elle-même dans cette période de son histoire. La position de Mohammed'Ali était religieusement insoutenable. La position d'Abdul-Baha permettait un affaiblissement graduel du charisme et permettait au mouvement d'opérer avec succès la transition des formes charismatiques à des formes « légales-rationnelles ». Ce n'était pas seulement religieusement souhaitable, selon la doctrine Bahaï, mais sociologiquement opérant. La position de Mohammed'Ali aurait encore donné naissance à une « routinisation » prématurée pour laquelle les croyants n'étaient pas mûrs.

Rapidement Abdul-Baha fut reconnu comme héritier légitime du prophète dans tout le proche-Orient. Mohammed'Ali tomba progressivement dans l'oubli, et pourtant des fidèles dispersés existent encore de nos jours. A cette période, la personne d'Abdul-Baha fut parée du même pouvoir de fascination et de la même autorité dont son père fut l'objet, avec toutefois la différence importante qu'Abdul-Baha était moins lointain dans ses rapports avec ses fidèles. Cette grande accessibilité deviendra particulièrement importante quand le message sera diffusé en Occident.

En 1908, la jeune révolution turque renversa le gouvernement turc. Pour Abdul-Baha cela signifiait le relâchement complet des restrictions imposées aux Bahaï en Palestine. En 1911, il employa cette liberté nouvelle pour aller en Egypte, d'où il partit pour des tournées missionnaires en Europe et en Amérique. Il revint de ses voyages, en Palestine en 1913, convaincu qu'il avait inauguré une nouvelle époque de l'histoire bahaï.

Dans tous les endroits où il se rendit en Europe et en Amérique, Abdul-Baha reçut les grands honneurs dûs à un sage oriental porteur d'un

message important. Il chercha particulièrement le contact avec des groupes religieux libéraux, des spiritistes, des organisations œcuméniques et autres promoteurs de syncrétisme religieux, développa des relations amicales avec la jeune Société Théosophique. La presse, surtout en Amérique, donna une large publicité à ses activités, le traitant tantôt comme un simple fait divers, tantôt mais plus rarement avec un intérêt plus sérieux.

Aux Bahaïs occidentaux (il y avait eu quelques missions antérieures aux voyages d'Abdul-Baha) et aux nouveaux convertis, Abdul-Baha apparaissait comme une sorte de Christ, évoluant avec bonté au milieu d'une foule de fidèles et d'admirateurs, portant une barbe blanche flottante et des habits orientaux bariolés. Cette représentation d'Abdul-Baha comme une sorte de Jésus fournit un point de contact décisif aux missions bahaï en occident et en effet une des premières missions en Amérique présenta son message comme annonçant le retour du Christ. Les voyages d'Abdul-Baha en occident furent le point de départ du futur développement à l'ouest des communautés bahaï. La méthode d'approche des organisations religieuses libérales, avec son insistance sur l'humanitarisme et la tolérance, devint caractéristique de la stratégie missionnaire du Bahaïsme occidental. En Amérique on accentua l'aspect interracial du mouvement. Les discours d'Abdul-Baha pendant ces séjours à l'ouest et les nombreuses « tablettes » à des individus et groupes furent considérés comme plus propices à l'extension missionnaire que les écrits plus ardues de Baha (11). D'une façon générale, le courant d'initiation occidentale bahaï était de plus en plus axé sur la personne et le message d'Abdul-Baha, Baha reculant à l'arrière plan d'une sainteté inaccessible.

C'était évidemment un groupe de gens bien déterminé qui était attiré par le message d'Abdul-Baha en occident. Ils étaient déjà pré-disposés à rechercher des formes exotiques d'expérience religieuse et bon nombre d'entre eux avaient eu auparavant des attaches avec des sectes orientales et ésotériques diverses. Ils s'étaient intéressés aux visions, aux rêves et aux phénomènes occultes. Le message bahaï fut souvent accepté avec une naïveté étonnante au cours d'expériences de conversion d'intensité diverse. Une phrase d'un pèlerin américain peut caractériser ces conversions : « A Acca nous vivons au pays des merveilles. Si nous avions été des enfants en visite dans quelque palais royal, meublé au delà de notre attente et de notre imagination, l'étonnement n'aurait pas été plus grand » (12).

Dans cette transplantation culturelle, le mobile messianique se transforma considérablement et d'une façon étrange. Il y a loin des auto-sacrifices passionnés des martyrs de Téhéran aux épanchements sentimentaux des Américaines en pèlerinage. Il faut comprendre que cette

(11) *Tablets of Abdul-Baha Abbas* (Tablettes d'Abdul-Baha Abbas). Chicago, Bahai Publishing Society, 1909-1916, 3 vol. ; *The promulgation of Universal Peace* (La promulgation de la paix universelle). Chicago, Bahai Temple Unity, 1921-1922.

(12) Thornton CHASE, *In Galilee* (En Galilée), Chicago, Bahai Publishing Society, 1908, p. 83.

transformation fournit le point de contact nécessaire avec les éléments de la tradition messianique chrétienne. Dès lors en Occident, le Bahaïsme mit l'accent sur les interprétations allégoriques des passages bibliques ayant eu souvent l'approbation d'Abdul-Baha, tous passages évidemment qui tendaient à mettre en valeur les manifestations bahais. Il était sans doute inévitable qu'au cours de cette transformation le mobile messianique bahai, quoique permettant une certaine continuité psychologique (et ce qui est encore plus important, une identification des nouveaux convertis avec la foi messianique de la première époque) se remplisse de platitudes pieuses. La défense par Abdul-Baha de l'Espéranto représente peut-être le sommet de cette évolution.

La sécularisation croissante du *motif* en un humanisme social essentiellement légaliste dans sa formulation est encore plus important. Le progrès du mouvement bahai est interprété par Abdul-Baha (et pas seulement en occident) comme une étape du progrès humain. Mais le concept d'évolution est utilisé en ce sens. Cette nouvelle approche eut aussi ses répercussions en orient. De jeunes musulmans, sentant que leur héritage islamique ne pouvait être adapté à la nouvelle époque de libéralisme et de « lumières » occidentales, virent dans le Bahaïsme une possibilité de synthèse entre leurs besoins religieux et leurs aspirations occidentales. A l'est et à l'ouest, la religion bahai fut représentée comme une « religion scientifique ». Il est significatif que c'est des rangs intellectuels que vinrent de nombreux convertis en Perse même.

Il y a une identification générale de la religion et de la civilisation. Moïse, Jésus et Mahomet sont présentés comme de grands civilisateurs, qui donnèrent de nouvelles lois et une culture à leurs pays. De même le mouvement bahai doit remplir une grande mission civilisatrice. Le devoir de chaque individu bahai est de travailler comme missionnaire dans chaque sphère de la vie jusqu'à ce que la civilisation bahai advienne. Cela rappelle étrangement un autre processus de sécularisation de l'histoire de la religion, celui de la conception calviniste de l'Alliance, et ses relations avec le libéralisme américain et la foi au progrès. Tandis qu'Abdul-Baha ne renia jamais les aspects les plus métaphysiques de la foi, ceux-ci reculèrent de plus en plus à l'arrière-plan, le Bahaïsme apparaissant comme un simple évangile de réforme sociale, différant des tentatives similaires des autres groupes par son aspect oriental et sa forte organisation.

Abdul-Baha passa ses dernières années à Haïfa, de l'autre côté de la baie d'Acre. L'arrivée de la première guerre mondiale l'isola de l'ouest jusqu'à ce que les troupes britanniques occupent la Palestine en 1918. Abdul-Baha accueillit les Anglais avec enthousiasme et en 1920 reçut le titre britannique de « chevalier » pour ses services dans la défense de la paix et la prospérité en Palestine. Il mourut tranquillement en 1921. Ses funérailles furent suivies par une foule évaluée à 10.000 personnes, parmi lesquelles se trouvaient le Haut Commissaire Britannique en Palestine. La tombe d'Abdul-Baha au Mont Carmel reste avec celle de Baha au village de Nahji près d'Acre, le lieu le plus sacré des pèlerinages bahai.

Le décès d'Abdul-Baha clôt un autre chapitre de l'histoire du mouvement. Maintenant la route est ouverte à la « routinisation » finale et son résultat apparemment inévitable : l'institution de formes « légationnelles » d'organisation ecclésiastique.

Abdul-Baha laissait un testament dans lequel il avait élaboré ce qui devait être appelé l'administration bahai (13). Le trait le plus important de ce nouveau système d'organisation est la fonction de « Gardien », sorte de papauté, d'un caractère tout à fait autoritaire, mais sans prétention à un pouvoir révélateur pour ceux qui la remplissent. En termes webériens, cette charge ne comporte pas de « charisme de personne », mais est totalement légitimée par un « charisme de fonction ». Le premier Gardien, désigné nommément par Abdul-Baha et qui est encore en place, fut Shoghi Effendi, le petit-fils d'Abdul-Baha. La charge est héréditaire et doit continuer même après la mise en œuvre de la « Maison Universelle de Justice ».

L'institution du Gardiennage et de ses organes secondaires fut nettement conçue comme une forme ecclésiastique de sauvegarde de l'avenir du mouvement pour la période suivant la fin de la révélation. Le Gardien n'est pas celui qui révèle, même pas dans le sens donné à ce terme par Abdul-Baha, mais seulement le protecteur et le commentateur de la révélation. Shoghi lui-même, en dépit de ses actes autoritaires, ne contesta jamais ce point et même le confirma. Selon le Gardien, le temps viendra où « Maison Universelle de Justice » sera élue par tous les Bahai et deviendra le gouvernement de la communauté mondiale bahai. Pour que ce pas soit franchi, il faut attendre qu'il y ait un nombre suffisant de Bahai. Pendant un temps la « Maison Universelle de Justice » sera parallèle aux institutions politiques existantes, quoiqu'elle puisse éventuellement être appelée à s'y substituer si telle est la volonté commune. Inutile de dire que la façon dont cela se produira n'est pas nettement précisée.

Le système mondial d'organisation bahai, édifié sous l'autorité du Gardien, est regardé en même temps comme le nœud de ces développements futurs. Partout les Bahai sont organisés en Assemblées spirituelles, locales et nationales. Ainsi il y a une Assemblée Spirituelle à Fort Wayne (Indiana) et une Assemblée Spirituelle Nationale Bahai aux Etats-Unis. Tandis que ces organes sont démocratiquement élus, les affaires importantes du mouvement sont réglées autoritairement à Haïfa, où réside le Gardien. Un concile international bahai à Haïfa joue le rôle d'une sorte de cabinet papal, assistant le Gardien dans ses tâches.

Les dispositions testamentaires d'Abdul-Baha, surtout l'établissement du Gardiennage, causèrent une grande surprise, surtout chez les Bahai occidentaux. On s'attendait généralement à l'établissement de la « Mai-

(13) La meilleure source objective pour cette période après la mort d'Abdul-Baha reste encore LÉPERT, *op. cit.* L'interprétation officielle bahai du nouveau système se trouve dans SHOHI Effendi, *Bahai Administration* (L'administration Bahai), New York, Baha'i Publishing Committee, 1928.

son Universelle de Justice » dans la ligne de la « démocratie spirituelle » qu'Abdul-Baha avait prêchée. Il y eut des protestations violentes et quelques uns quittèrent le mouvement, mais la surprise initiale céda bientôt le pas à un nouveau respect et une nouvelle dévotion pour le Gardien. Quoique Shoghi ne se confondît jamais dans l'esprit des gens avec Abdul-Baha, l'auréole de sainteté de ce dernier retomba sur le Gardien. Habitant dans l'ancienne demeure d'Abdul-Baha à Haïfa, Shoghi devint pour de nombreux Bahaï occidentaux le foyer de leurs aspirations religieuses. Ses lettres et paroles devinrent de plus en plus grandiloquentes avec les années. Comme les communications d'Abdul-Baha ces missives sont passionnément recueillies et publiées. Il ne fallut pas attendre longtemps pour que ces lettres contiennent des excommunications et expulsions du mouvement, nombre de celles-ci tombant sur les membres de la propre famille de Shoghi.

Il est important de souligner que, malgré quelques actes de protestation, il n'y eut jamais un vrai mouvement de révolte contre l'autorité du Gardien. L'unité du mouvement ne fut jamais sérieusement menacée, et cela malgré la prévision d'Abdul-Baha qui avait justifié la création du Gardiennage par les dangers de schisme. La seule attaque sérieuse vint d'un petit groupe de Bahaï américains conduits par un des anciens secrétaires d'Abdul-Baha, mais cette tentative ne connut pas grand succès auprès de la masse des croyants.

A cette époque, un programme très étudié d'activités missionnaires fut mis au point dans différents pays du monde. De nouveaux centres bahaï surgirent en Amérique, en Europe, en Afrique et dans différents pays asiatiques. Quoiqu'ils n'aient jamais attiré un grand nombre de convertis, la liste de ces centres est impressionnante. La communauté occidentale la plus importante était celle des Etats-Unis, déjà chère au cœur d'Abdul-Baha. Certains observateurs chiffrent à 8.000 le nombre des Bahaï aux Etats-Unis. En Perse, la communauté continue de croître, malgré la reprise des persécutions, et aujourd'hui on la considère comme la minorité religieuse la plus importante du pays ; elle se chiffre à quelque cent mille.

On identifia alors l'administration du Gardien au nouvel ordre qui devait être établi par la manifestation du Bahaïsme. La croissance de l'administration était la croissance de l'ordre, le seuil de l'ère nouvelle de l'Histoire. Cela explique l'enthousiasme des jeunes « pionniers » bahaï, comme on les appelait, qui créaient des centres dans les pays les plus reculés. Toutefois, il ne faut pas confondre cet enthousiasme avec la frénésie chiliastique des premiers jours. Le messianisme est devenu ici loyauté à une institution ecclésiastique dont l'expansion est interprétée en termes de *motif* messianique. Les « pionniers » bahaï sont les missionnaires de la jeune église. Ils sont l'objet du contrôle des Assemblées spirituelles ; méthodes et instruction prennent chez eux un caractère rationnel. Les nouveaux centres établis par eux sont intégrés aussi vite que possible à l'organisation mondiale de l'église.

Aujourd'hui le mouvement n'est pas complètement autoritaire.

En Amérique surtout, un contrôle démocratique est exercé sur les groupes locaux. Les élections bahai sont prises au sérieux et le taux de la participation est élevé. Il apparaît aussi que les plus jeunes américains bahai ne sont pas satisfaits de l'autoritarisme de Shoghi. Cependant l'ordre ecclésiastique se développe comme souhaité par Abdul-Baha : un compromis entre l'idéal théocratique traditionnel et les aspirations démocratiques occidentales. Certains Bahai pensent que la nature même de ce compromis contient l'espoir politique d'unification future de tous les pays dans le cadre d'un royaume mondial Bahai.

*
* *

Ainsi le mouvement bahai nous offre une rare illustration de continuité d'un message messianique à travers de profondes transformations sociales et culturelles. A chaque pas du développement, on peut observer une intersection du *motif* religieux sous-jacent et des conditions changeantes de l'existence sociale du mouvement. Un problème de causalité demeure : sont-ce les modifications religieuses ou les modifications socio-culturelles qui sont premières ? Ou si l'on préfère, devons-nous comprendre ce développement en termes hégéliens ou en termes marxistes ? L'utilité de la « recherche du motif » réside peut-être avant tout dans la réponse qu'elle fournira à cette question : aucune des deux interprétations ne semble adéquate aux faits. L'utilité fonctionnelle des modifications religieuses est trop évidente pour nous permettre d'y voir le simple déploiement d'un *motif* religieux, empruntant des formes sociales fidèles à un dynamisme religieux interne. Par exemple, il y avait trop de puissance de survie dans le *motif* messianique pour les modifications qu'il subit dans sa transplantation en Occident. D'un autre côté, le développement ne peut pas être saisi en simples termes d'un déterminisme socio-culturel : certains changements sociaux sont trop proches de l'expression d'idées religieuses développées bien avant que ces changements n'interviennent, par exemple les rapports entre le Gardiennage et les conceptions gnostiques de ce qui doit arriver dans « la nuit de la manifestation ». Bien plus, pour une grande partie de son histoire la communauté bahai était trop isolée et opprimée pour avoir pu subir un processus d'adaptation aux sociétés plus larges. Ainsi la relation entre *motif* religieux et structure sociale apparaît comme une relation de réciprocité. Certes, cette relation peut être exprimée en termes fonctionnels. Mais les fonctions sont tantôt d'ordre religieux, tantôt d'ordre social. En d'autres termes, les « puissances de survie » d'un processus particulier peuvent consister tantôt dans la survivance sociale du groupe dans l'histoire, tantôt dans la survivance d'un intérêt religieux au sein du groupe. C'est en ce sens que la « recherche du motif » peut être regardée comme une contribution à la sociologie wéberienne de la religion.

Peter L. BERGER.

The Woman's College of the University of North Carolina.

LES MESSIES DE L'AMÉRIQUE DU SUD^(*)

LES peuples assujettis, dont les cultures et les croyances sont écrasées par la conquête d'envahisseurs, ont tendance à transformer leur nostalgie d'un passé heureux en des rêves dynamiques orientés vers un futur qui leur restituera leur gloire première et confondra leurs ennemis. De telles crises émotionnelles, qui ont eu très souvent les conséquences politiques les plus sérieuses, se sont souvent répétées chez les peuples primitifs écrasés par la civilisation blanche. L'histoire des Indiens d'Amérique du Nord nous fournit maints exemples de mouvements mystiques, expressions de l'intense mélancolie d'une culture moribonde et de sa volonté désespérée de s'affirmer, même à travers les rêves les plus fantastiques.

Comme ces éclats de passion mystique, souvent associés à des soulèvements politiques, ont été provoqués par des hommes qui apparaissaient à leurs peuples comme des sauveurs ou des libérateurs, on a considéré leur similitude avec les croyances messianiques exprimées par l'Ancien Testament. Le parallèle est tout à fait justifié si l'on considère l'essence du phénomène plutôt que ses apparences changeantes.

Le but de cet article est de montrer l'existence d'un courant de croyance messianique chez les Indiens d'Amérique du Sud qui ont souffert des Européens et d'évoquer l'image de quelques-uns des grands chefs religieux qui ont surgi parmi eux comme les prophètes d'un ordre nouveau.

La première trace d'agitation chez les indigènes, issue de la nostalgie des jours meilleurs, se rencontre chez les Indiens Tupinamba, anciens habitants des provinces de Rio de Janeiro et de São Paulo. Un jésuite du XVI^e siècle écrit : « Des chamanes persuadent les Indiens de ne pas travailler, de ne pas se rendre aux champs, leur promettant que les récoltes pousseront seules, que la nourriture, au lieu d'être rare, emplira leurs huttes, et que les bêches laboureront toutes seules le sol, que les flèches chasseront pour leurs propriétaires et captureront de nombreux ennemis. Ils prédisent que les vieux redeviendront jeunes ». Les Indiens qui chérissaient ces rêves abandonnèrent leurs activités quotidiennes et dansèrent jour et nuit sous la direction de leurs prophètes.

(*) Cet article a été publié en anglais sous les références suivantes : A. METRAUX, « Messiahs of South America ». *The interamerican Quarterly* (Formerly *the quarterly Journal of interamerican relations*), avril 1941, vol. 3, n° 2, 53-60.

Cet appétit pour un avenir de plénitude et de bonheur prit une autre forme. Des groupes entiers abandonnèrent leur territoire ancestral et partirent pour des voyages vers l'inconnu, à la recherche de pays merveilleux, Paradis terrestres où chacun jouirait des joies d'une éternelle jeunesse.

La mythologie indigène des Tupi-Guarani et des Arawak contient des descriptions séduisantes de cette « Terre-sans-mal », dans laquelle l'Ancêtre, ou le héros culturel de la tribu, s'est retiré après avoir créé le monde et établi les lois du genre humain. C'est là que vont certains morts privilégiés, chamans et guerriers, après de nombreuses épreuves. Plus tard, quand la vie sur terre devint insupportable, même les plus humbles victimes en vinrent à croire qu'ils pourraient aussi être admis dans cette Terre Promise, s'ils faisaient preuve d'assez de courage et de constance.

En 1912, un savant brésilien, C. Nimuendaju, rencontra sur le rivage, pas loin de São Paulo, un groupe tragique d'Indiens Guarani qui s'étaient arrêtés dans leur recherche du Paradis Perdu près de l'océan. Ils avaient dansé inlassablement pendant plusieurs jours avec l'espoir que leurs corps rendus légers par le mouvement continu, pourraient s'envoler vers le ciel jusqu'à la maison de « Notre Grande Mère » qui attend ses enfants à l'Est. Déçus mais leur foi intacte, ils s'en retournèrent, convaincus qu'étant vêtus d'habits européens et nourris de nourriture européenne, ils étaient devenus trop lourds pour l'aventure céleste.

Cette recherche du Paradis Perdu par une petite bande de Guaranis est la dernière d'une série de mouvements migratoires entrepris par les Guaranis dans le même but. La première tentative enregistrée par l'histoire fut faite par un groupe Tupinamba pour entrer dans la terre du « Grand Ancêtre » et se produisit entre 1539 et 1549, date à laquelle des centaines d'Indiens Tupinamba de la région de Pernambuco arrivèrent dans la province péruvienne de Chachapoyas, où ils rencontrèrent certains conquistadors espagnols. Ces indiens avaient traversé presque tout le continent Sud Américain, à son endroit le plus large, à la recherche de la « terre d'immortalité et de repos éternel ». Ils racontèrent aux Espagnols des contes étranges de cités à moitié imaginaires, remplies d'or, et leurs histoires, probablement teintées par leurs propres rêves, enflammèrent l'imagination des Espagnols et déterminèrent pour une large part la malencontreuse expédition de Pedro de Ursua, prétendu conquérant de l'Eldorado. Les espagnols et les indiens poursuivirent la même chimère avec cette différence que les Indiens aspiraient à une félicité éternelle, tandis que les espagnols désiraient acquérir, au prix de grandes souffrances, les moyens d'un bonheur transitoire.

La saga de ces migrations vers la « Terre-sans-mal » a été rapportée par M. Nimuendaju. Il puisa ses sources auprès des Guaranis mêmes dont les pères furent victimes de la grande illusion. Il dit comment les chamans, inspirés par des rêves et convaincus que la fin du monde était toute proche, persuadèrent leurs compagnons de tribu de se réfugier dans une terre où il n'y a pas de mort ni de mal. Le long voyage à travers la jungle était rempli d'aventures incroyables. Mais tous les obstacles — tribus hostiles, fauves, fleuves — étaient vaincus grâce à l'aide des chamans qui rendaient les gens invisibles, ou les menaient à travers les eaux en crues. Quand la famine sévissait ils étaient nourris par des moyens surnaturels. Cependant, le pouvoir des chamans ne fut pas suffisant pour atteindre le dernier but des errants : entrer dans la « Terre-sans-mal ». En parvenant à l'océan, quelques groupes se découragèrent et retournèrent : d'autres, las de leur vie errante, formèrent de nouveaux villages.

La découverte de la Floride par Juan Ponce de Leon est due en partie à la croyance en un Paradis terrestre où les vieillards pouvaient recouvrer une jeu-

nesse éternelle. Les Indiens de Cuba avaient une tradition relative à une fontaine miraculeuse en Floride qui rendait la jeunesse à ceux qui s'y plongeaient. Les Indiens Taino, venant par bateau du continent Nord américain à la recherche de la fontaine, s'installèrent en Floride. Le vieux Juan Ponce, anxieux de retrouver sa vigueur passée, organisa la fameuse expédition qui lui valut non pas la jeunesse mais sa renommée immortelle.

Les phénomènes que nous avons exposés, quoique mettant en cause des prophètes et des chamans, ne sont pas centrés sur la personne d'un Messie ou Sauveur. En fait, les mouvements religieux des Indiens d'Amérique du Sud étaient principalement fomentés par des individus qui réussissaient à convaincre les autres qu'ils étaient chargés d'une mission surnaturelle. Malheureusement, nous savons très peu de choses de la vie de ces Hommes-Dieux. Certains étaient des chamans avec une teinture de christianisme, d'autres étaient des indiens qui avaient vécu avec les blancs et avaient assimilé des croyances religieuses et quelques pratiques rituelles ; et enfin quelques messies étaient des métis à la frontière des deux cultures. Tous semblent avoir eu une personnalité forte et ardente, un sentiment d'amertume envers les envahisseurs et des natures profondément religieuses. En général ils se présentent comme des êtres divins venus en ce monde pour restaurer l'âge d'or. Tous prêchent la guerre sainte contre les blancs et ils encouragent leurs adeptes par des promesses d'immunité contre les armes mortelles des Européens.

Le premier de ces Messies connu par l'histoire d'Amérique du Sud est un métis Tupinamba de la région de Pernambuco au Brésil. Il se proclamait né de la bouche de Dieu le Père. Il prêchait aux Indiens que les récoltes poussaient à son commandement, que c'était lui qui faisait briller le soleil et tomber la pluie ; « bref, il était celui qui leur donnait tous les biens et la nourriture qu'ils avaient. Quand on lui offrait de l'eau ou de la nourriture, il la refusait, disant qu'il n'avait pas besoin, comme les autres, d'un élément corporel pour vivre, car c'était Dieu qui le nourrissait avec un certain fluide qui venait du ciel ». Les Indiens le vénéraient comme un Dieu et le transportaient sur une litière faite de deux épées. Ce Messie marchait à la tête d'une armée imposante, vers l'embouchure de l'Amazone, mais fut vaincu et tué par les Tobajara.

Au Paraguay apparurent plus de messies que nulle part ailleurs en Amérique du Sud. L'influence des jésuites ne peut être responsable de cette explosion de ce mysticisme indigène. Les adversaires les plus acharnés de la conquête spirituelle des jésuites furent ces messies locaux qui, selon les jésuites, se proclamaient « les maîtres de la mort, des femmes et des récoltes », qui prétendaient régir l'univers et avaient l'assurance de pouvoir détruire le monde et le recréer à leur volonté ». Un de ces messies, qui disait avoir été engendré par une « vertu surnaturelle » et une vierge, fit croire aux Indiens « qu'il avait le pouvoir de rendre les jaguars féroces, de déchaîner les tempêtes, de jeter un sort sur les hommes et de les rendre infirmes, d'assécher les étangs et de provoquer les inondations ».

Le plus célèbre de ces messies est un chef Guaraní, nommé Obera. Dans les vers épiques pédants et plats de Barco Centenera, il est ainsi célébré :

*Obera, comme je l'ai dit, était son nom
Ce qui signifie resplendissant en espagnol,
Sur le grand fleuve Parana il habitait
Et le baptême chrétien avait reçu
Mais il ne conserva pas la foi de sa promesse
Dans un esprit bestial, le Tyran,
Revendiqua le titre de Fils de Dieu,
Conçu par une vierge et né d'une vierge.*

*Il leur dit de chanter et de danser
 Afin qu'ils ne fassent rien d'autre.
 Ces pauvres âmes abandonnèrent
 Semaines et récoltes dont ils étaient accoutumés
 Ils ne s'occupèrent plus qu'à chanter
 Et danser tandis qu'ils mouraient de faim
 Chanter les louanges et les commandements
 De l'odieux Obera et de sa puissance.*

Obera confia à son fils le pouvoir suprême sur « l'éclair, les maladies et les inondations » et la tâche de changer les noms des Indiens chrétiens et de les baptiser à nouveau. Cependant, la rébellion fut facilement jugulée dès que les Guarani réalisèrent que le pouvoir de leur Messie ne pouvait pas les sauver de la rage des Espagnols. Sur le champ de bataille les vainqueurs trouvèrent une croix de bois qu'Obera avait portée avec lui comme signe de sa mission divine.

La connaissance fragmentaire que nous avons de la carrière et de la doctrine d'Obera montre clairement qu'il a été fortement influencé par le christianisme, et qu'il concentra sur sa personnel'autorité et le pouvoir des anciens chamans plus le prestige qu'il s'acquît en monopolisant l'enseignement des missionnaires. On soupçonne qu'un prêtre espagnol ignorant l'avait inspiré. Obera fut un représentant typique de la sorte d'homme, qui apparaît à des périodes de transition historique, périodes toujours riches en prophètes et en génies déséquilibrés.

Les Chiriguano, tribu guerrière Guarani établie au pied des Andes et christianisée par les Franciscains, se levèrent aussi contre les Espagnols à l'appel d'un Messie. Lors d'un de mes voyages dans leur territoire, je recontrai quelques anciens guerriers qui avaient suivi le prophète. En termes amers ils décriront leur désillusion quand, à leur premier engagement avec les troupes boliviennes, ils virent qu'au lieu de cracher de l'eau, les fusils ennemis lançaient des balles sur eux. « Et maintenant » ajoutaient-ils, « les os blancs de nos hommes sont dispersés sur la plaine d'Ivu, car ils ont cru en un faux dieu ». Une fusillade termina l'aventure.

Les messies ne sont pas le propre des Guarani ; d'autres Indiens d'Amérique du Sud exprimèrent leur désespoir et leurs espoirs en écoutant la voix séductrice d'un Sauveur indigène.

À la fin du dernier siècle, un messie apparut sur le Rio Icano, affluent du Rio Negro au Nord-Ouest du Brésil. Il se présenta aux Indiens comme un second Christ. Une grande agitation s'empara des indigènes et ils s'empressèrent auprès de lui. Le Messie guérissait les malades par friction de la peau. Il dit à ses adeptes qu'ils n'avaient pas besoin de travailler aux champs car les récoltes pousseront d'elles-mêmes. Mais finalement le prophète — tel semble être leur sort — fut arrêté par les autorités officielles de la communauté.

Les classes les plus basses des populations de langue espagnole d'Amérique du Sud sont toujours prêtes à attribuer un pouvoir surnaturel à certains individus, et à suivre aveuglément leurs enseignements. Ces thaumaturges locaux sont très souvent des hors-la-loi — *gauchos malos* ou « mauvais cowboys » — qui sont en conflit ouvert avec les autorités. La légende populaire les représente comme Robin des Bois, qui volait le riche pour aider le pauvre. Après leur mort, surtout si leur fin a été violente, un culte se centre sur leur tombe, qui devient une source de miracles constants. Une étude sociologique utile pourrait être faite sur les nombreux cultes populaires qui se sont développés et se développent continuellement en Argentine, et qui se fixent sur ces humbles souvenirs. A ce propos, je rappellerai un épisode obscur de la colonisation de la province de Buenos Aires.

Aux environs de 1870 un métis bolivien, Solares, qui avait acquis une certaine renommée par ses prophéties et des guérisons médicales, vint à la ville de Tandil, qui venait de s'élever au milieu de la pampa. A cette époque les premiers contingents d'immigrants Italiens et Basques venaient d'arriver et s'installaient sur les terres à travers lesquelles les gauchos à demi sauvages avaient erré pendant des années et qu'ils considéraient comme leurs. Les manières des nouveaux venus, pacifiques et sédentaires, contrastaient fortement avec les manières rudes et indolentes et l'arrière plan culturel limité des gauchos. De ce conflit surgit le profond ressentiment que seul explique l'incident tragique qui marque l'arrivée de Solares à Tandil.

Solares établit sa réputation en cet endroit par quelques guérisons magiques. Comme dans d'autres lieux où il était passé, il s'attira des ennuis auprès des autorités locales. La persécution rehaussa son prestige et celui-ci monta encore davantage quand un opulent *estanciero* le recueillit dans son ranch. Des histoires étranges circulèrent à son sujet. On disait qu'il ressuscitait les morts. Un cheval sellé et bridé restait devant sa hutte, et quoique personne ne le vît manger ni boire, il était gras et alerte. Quand la sécheresse et les sauterelles menaçaient les paysans de famine, le prophète devait envoyer la pluie. De partout, des groupes de gauchos venaient voir cet homme, qui était connu parmi eux sous le nom de *Tata Dios*. Il les recevait dans une pièce décorée d'images de saints et là il écoutait leurs plaintes. Aux malades il dispensait la santé, aux affligés la consolation. Souvent il assurait qu'il était le Rédempteur du genre humain, l'envoyé de Dieu. Tous croyaient en lui. Un soir de 1872, il appela ses adeptes et leur dit que l'heure était venue pour eux de se débarrasser des Francs-Maçons et des autorités et de libérer les prisonniers. Il leur promit que s'ils débarassaient le monde de cette racaille, la terre s'ouvrirait et une merveilleuse cité apparaîtrait à leurs yeux enchantés. Il ajouta : « Pourquoi avoir peur ? Vous serez immunisés contre les balles ».

Avec un zèle fanatique les disciples du prophète se mirent en marche contre Tandil, et à l'aube ils livrèrent assaut à la ville. Ils assassinèrent tous les étrangers qu'ils rencontraient sur leur route ; même les enfants furent frappés à mort. La première surprise passée, les habitants prirent les armes et organisèrent la résistance. La petite garnison du lieu lança la chasse au messie et à ses hommes. Solares fut fait prisonnier et fut lynché par la populace.

Dans ce sombre épisode de l'histoire locale nous avons tous les traits habituels des messianismes indiens : le thaumaturge, qui atteint à la renommée par la guérison des malades et qui se présente comme Sauveur, prêchant la résistance aux étrangers et promettant à ses adeptes l'immunité aux balles.

Il est très vraisemblable que dans les régions de l'Amérique du Sud où les masses indiennes malheureuses et opprimées prennent conscience de leur existence et de leur force, des messies surgiront, cette fois non pour annoncer le Royaume de Dieu, mais l'avènement d'un monde meilleur dans lequel les Indiens et les Métis jouiront d'un grand bonheur terrestre.

A. METRAUX.
U.N.E.S.C.O.

LES PAWNEES

à la recherche du Paradis perdu

LE 19^e siècle fut désastreux pour les Pawnees. La colonisation de l'Ouest américain amena aussitôt la destruction des bases matérielles d'existence des Indiens des Plaines. Les colons blancs s'approprièrent l'eau et les meilleures terres, les clôturèrent et bannirent ou exterminèrent la vie sauvage. Le buffle, que les Indiens avaient estimé assez précieux pour le sanctifier, fut regardé par les blancs comme nuisible et on en abattit des milliers.

Les Indiens furent incapables de s'adapter à ce changement de conditions d'existence. L'absence de gibier les amena au bord de la famine. De plus la colonisation accrut la rivalité des différentes tribus pour les terres ; ce qui restait de vie sauvage atteignit un nouveau paroxysme de même que la lutte furieuse intertribale. Les blancs amenèrent aussi des épidémies auxquelles les Indiens n'opposèrent qu'une constitution peu immunisée. La petite vérole, le choléra, la rougeole, la diphtérie, la tuberculose ont atteint parfois des proportions épidémiques parmi la population chroniquement sous-alimentée. Enfin, les guerriers Indiens et les blancs connurent de fréquents accrochages, les Indiens pillant les propriétés blanches et les blancs se vengeant avec une efficacité sanglante. Le résultat de ces terribles pressions est connu par deux statistiques : au début du siècle les Pawnees étaient au moins huit mille, à la fin du siècle ils étaient moins de sept cents.

Au cours de cette étude, nous verrons les différentes tentatives pawnee pour reconstruire leur vie. Après les suggestions missionnaires, l'agriculture, nous verrons le voyage et la recherche terrestre, la danse de l'Esprit et la recherche dans un monde spirituel, la reconstruction originaire, et enfin le jeu avec dieu. Nous terminerons en comparant et analysant ces différentes méthodes de reconstruction de leur vie, en y incluant aussi la perspective de « l'harmonie avec la nature ».

Les suggestions des missionnaires : l'agriculture.

Les missionnaires qui tentèrent d'aider les Pawnees étaient des hommes sincères mais bornés. Leur but était de transformer ces indolents et courageux païens qui, comme les lys des champs ne filaient ni ne tissaient, en fermiers protestants sobres, préoccupés de l'avenir. Quelques-uns des chefs les plus intelligents comprirent le sens des incitations missionnaires, mais il n'y eut qu'une minorité de la tribu à suivre cette voie.

Traditionnellement l'agriculture était l'occupation de la femme et les exploits valeureux celle de l'homme. Les Pawnees mâles qui travaillaient dans les champs

à côté de leur femme étaient un objet de risée et, à part quelques chefs, il n'y eut qu'un ou deux guerriers très sûrs d'eux pour risquer d'être traités d'efféminés. De plus, l'attitude à l'égard de l'avenir donnait plus d'importance au pouvoir surnaturel qu'au fait de faire des projets et des économies. Si un homme était puissant, l'avenir prendrait soin de lui. Si la faim se faisait sentir, les hommes allaient à la chasse ; s'il y avait à manger, ils se rassasiaient et se reposaient. Quand des charrires furent distribuées par le gouvernement au printemps, les hommes affamés préférèrent céder leur part contre nourriture et équipement pour la chasse d'été plutôt que de creuser la terre pour les semailles de printemps et la récolte d'automne.

La tribu n'avait pas l'habitude de prévoir et de travailler pour atteindre un nouveau modèle de vie. Elle ne pouvait concevoir de prendre en mains son destin ; elle ne pouvait que s'abandonner au surnaturel. Le Paradis devait être découvert et non pas édifié.

Recherches et voyages dans le monde réel.

Le départ pour le Sud vers la Rivière Rouge marque la première tentative pour découvrir « le paradis ». En mars 1869 deux des guerriers les plus audacieux Grand Cheval Tacheté et Chef Solitaire, revinrent d'une visite aux Wichitas, dans ce qui est maintenant l'Oklahoma. Tandis que les agents du gouvernement quaker exhortaient les hommes à renoncer à leur projet de chasse d'été, ces deux enthousiastes parlèrent des merveilles du pays des Wichitas. Selon eux, c'était un paradis indien où les hommes pouvaient encore être des hommes et se battre, chasser, voler des chevaux et être libérés des discours des agents quaker.

Malgré le désaccord de leurs chefs, trois cents hommes partirent pour le Sud en 1870 et trouvèrent les Wichitas très réduits en nombre et sans terres pour eux-mêmes. Les visiteurs tombèrent malades de froid et de fièvres et quelques uns moururent. Malgré la réalité amère, la tribu alla au-delà des désirs de ses chefs et continua sa marche vers la Rivière Rouge au Sud. Le seul mérite de ce nouvel emplacement était l'absence d'incursions sioux.

Une minorité importante de Pawnees finit par s'engager dans des activités agricoles plus intensives en Oklahoma. Certains s'adaptèrent avec succès à cette existence, mais la plupart d'entre eux ne put jamais oublier le monde des Plaines ouvertes et fut sensible à toute invitation à le rechercher une fois de plus.

Recherches et voyages dans le monde spirituel.

La tentative suivante de recherche du Paradis vint avec l'expansion de la Danse de l'Esprit. Vers 1880, un mouvement messianique prit naissance au Far-West, parmi les Paviotsos et se propagea comme un incendie vers l'est dans les tribus indiennes des plaines. Son principe de base était que le monde présent, théâtre de la domination blanche, viendrait bientôt à sa fin. Les blancs seraient tués ou disparaîtraient ; les Indiens et les animaux maintenant morts reviendraient. Les grandes plaines seraient à nouveau le théâtre d'une existence idyllique pour les Indiens.

Les détails de cette transformation étaient vagues, mais les conditions premières de la participation étaient simples : pour hâter la venue de cette glorieuse saison et pour être assurés d'y participer, les Indiens devaient prendre part à une danse cérémonielle spéciale, la Danse de l'Esprit. Tous, quel que soit leur âge, leur sexe ou leur condition, devaient participer à la danse. Les danseurs

formaient un cercle, se prenaient par la main et se déplaçaient avec une démarche traînante, en chantant. Au centre se tenaient les meneurs de la danse. Ils remarquaient les danseurs qui semblaient réceptifs à l'esprit du moment et à force de gestes hypnotiques les encourageaient à tomber en transe. Au réveil, ces gens étaient souvent capables de relater les actions des morts et de transmettre des messages sur la venue du nouveau monde.

Les Pawnees furent initiés à la danse de l'Esprit par Frank White (un Grand Chef) qui, se trouvait avoir été influent dans le mouvement du Sud. Il avait rendu visite aux Comanches, Arapahos et Wichitas, tribus déjà entraînées à la Danse de l'Esprit et, à son retour au cours de l'année 1891, il commença d'initier ses amis au culte (1).

Au début White n'attirait que des foules restreintes, mais l'excitation se propagea dans la tribu. Des masses vinrent se joindre à la danse et partager l'instruction.

White non seulement officiait dans les cérémonies mais aussi transmettait une expression de la révélation aux gens de l'ouest :

« L'histoire était celle d'un Indien Paiute qui était mort et que l'on avait transporté au sommet d'une haute montagne où on l'avait laissé. Après être resté là quatre jours, il ressuscita et redescendit de la montagne. Il dit aux gens que pendant son séjour sur la montagne, son esprit avait traversé un étrange et magnifique pays ; que pendant ce voyage, il avait traversé un petit ruisseau d'eau claire et était arrivé à un cèdre où étaient pendus des mouchoirs de toutes les couleurs et des plumes de tous les genres. A la base de l'arbre, il avait vu plusieurs pipes et différentes sortes de peintures. Il prit un mouchoir en coton blanc et un peu de terre rouge ».

(Les mouchoirs, les plumes, les pipes, le cèdre et la terre colorée étaient les accessoires employés dans les cérémonies indiennes traditionnelles et doués d'une signification rituelle).

« Il continua sa route et comme il approchait d'un remblai, il y vit quelqu'un, debout vêtu d'une robe blanche et pourpre. Ce personnage avait de longs cheveux, séparés au milieu. Il tenait les mains étendues pour montrer les plaies, mais ne levait pas les yeux. L'homme vit que c'était le Messie, le Jésus des hommes blancs, le fils du Père des Cieux. L'homme comprit à son attitude que ce silence signifiait qu'il devait poursuivre sa route, aussi prit-il à gauche et s'en alla-t-il ».

La présence de Jésus dans ce mythe fondamental du culte peut être associée à ses qualités pacifiques. Wovoka, le prophète paiute de la Danse de l'Esprit enseignait à ses adeptes à ne pas se battre ni entre eux ni avec les blancs. Les Blancs devaient disparaître, mais non par la force Terrestre.

(1) « Dès qu'ils pouvaient chanter quelques chansons ils se rendaient à un camp pour danser. Il y avait généralement sept chanteurs, quatre femmes et trois garçons. Ils choisissaient un endroit à l'est du camp et commençaient à danser. Quand le prophète élevait la voix, les danseurs tombaient au sol en transe. Certains commençaient à gémir, d'autres à s'agiter, car un esprit mystérieux prenait possession d'eux. Puis ils se remettaient à danser pour un moment. Le prophète leur parlait de ses expériences. Il disait que si les gens se décidaient à danser et à voir le Messie et leurs parents morts, ils tomberaient et les verraient. La chose primordiale dans la danse était de geindre et d'être humble en esprit ». — James R. MURIE, « *Pawnee Indian Societies* » (Les sociétés pawnee indiennes), New York, American Museum of Natural History Anthropological Papers, vol. XI, part 8.

La révélation de l'Indien paiute se poursuit par son arrivée à un village indien. Là, il vit ses parents morts et fut emmené par son père à l'endroit de la danse :

« Quand ils arrivèrent, il vit les gens dansant en rond. Les danseurs étaient tous peints et tous portaient des plumes. Enfin, il se joignit à la danse et apprit quelques unes de leurs chansons. Pendant la danse, il remarqua des gens qui se comportaient d'une façon étrange et comme possédés par un esprit. Il y avait sept chanteurs, et deux hommes avec de longues perches se comportaient comme des soldats, mais ne participaient pas à la danse. Quelques hommes couraient de l'un à l'autre à l'intérieur du cercle et finalement faisaient tomber quelque participant. Ils se magnétisaient l'un l'autre. Un homme vint à lui, lui souffla dans la bouche et le nouveau venu tomba en transe. Il se releva rapidement pourtant et se joignit à la danse. Il dansa longtemps, jusqu'à ce que l'homme qui l'avait hypnotisé le prit à part et lui déclarât : « Frère, tu es maintenant possédé par notre pouvoir. Tu dois retourner à ton peuple et les initier à cette danse. Dis leur que tu as vu le Messie, le Fils du Père des Cieux. Il nous mène vers ton peuple. Ils doivent danser et alors ils recevront le pouvoir que tu détiens maintenant. Nous savons que tu vis. Tout ce que tu as vu à l'arbre est tien. Donne la terre rouge que tu as trouvée dans la montagne à ton peuple, qu'ils se peignent la figure avant de danser. Parle leur du Messie et qu'ils gémissent comme tu as vu ceux-ci gémir. Nous nous lamentons pour que toi et ton peuple vous lamentiez aussi. Quand tu auras commencé d'initier ton peuple à cette danse tu pourras revenir parmi nous quand tu voudras et nous t'enseignerons davantage. Les gens viendront te voir de partout et tu devras leur dire ce que tu vois en ce moment. Cette religion est pour le peuple indien... » (2).

Dans ses sermons Frank White développait l'eschatologie de la Danse de l'Esprit. Un témoin rappelle un de ses discours les plus impressionnants, un beau soir, à une heure proche du crépuscule, des nuages traversant rapidement le ciel à l'ouest :

Les nuages dans le ciel à l'ouest étaient comme des humains assis en rang. White dit : « Si vous venez tous ici à l'air libre où il n'y a pas de constructions, vous pouvez nettement voir les gens qui sont à l'ouest. Ce sont les morts. Ils attendent tous là. Maintenant vous les voyez. Bientôt un vent puissant s'élèvera et tous les blancs de la terre seront balayés...

Le vent les jettera (les métis qui étaient sceptiques à l'égard de la danse de l'Esprit) contre les gros arbres car quand le vent balaiera les blancs, ces arbres resteront tous en place. Les hommes qui auront la foi seront secoués et tomberont et quand ils se relèveront et ouvriront les yeux, il n'y aura plus de blancs. Le buffle sera là et toutes choses seront comme elles étaient avant la venue des blancs et tous les défunts, nos pères, nos mères, nos grand-pères, nos grand-mères seront là avec nous ».

Et les gens restaient debout à regarder les nuages à l'ouest. Tout le monde y croyait sauf quelques-uns (3).

Inspirés par la Danse de l'Esprit, de nombreux Pawnees abandonnèrent les modestes activités économiques qu'ils avaient entreprises et portèrent toute leur

(2) MURIE, *op. cit.*, pp. 630-1.

(3) Alexander LESSER, *The Pawnee Ghost Dance Hand Game*, (Le jeu de mains et la danse de l'Esprit), Columbia University Press, Contribution to Anthropology, vol. XVI, 1933, p. 62.

attention sur la Danse de l'Esprit. Une disposition de la politique gouvernementale qui leur permettait de louer leurs terres les aidait. Comme rentiers, ils avaient un maigre revenu qui convenait à un groupe, habitué à une demi-famine et accaparé par des espoirs messianiques.

Pendant un temps, Frank White connut un prestige et une autorité totale comme prophète de la Danse de l'Esprit. Mais il était instable et incapable de se contrôler. Sa destitution coïncida avec divers autres changements dans la structure du mouvement.

Recréation de l'Ancien Monde par le renouveau cérémoniel.

Après la chute de White, quiconque participait aux danses fut supposé pouvoir recevoir des visions, les interpréter et en conséquence suggérer les nouvelles activités de la tribu. Bien sûr, les différents individus se rendirent compte que leur contribution spirituelle rencontrait des réponses différentes selon le public : certains pouvaient voir leur moindre mot entendu comme un ordre divin, tandis que d'autres voyaient leurs visions et suggestions rejetées comme fausses. Mais personne ne prit sur le mouvement l'autorité qu'avait eu White.

Il y eut aussi un déplacement d'accent du simple espoir passif et de l'espoir en la transfiguration du monde à une tentative active de revivre les rites tribaux qui avaient été abandonnés au cours des tribulations antérieures.

Le prêtre ou le guérisseur pawnee avait fait de son savoir rituel une propriété privée bien gardée. Il en transmettait des fragments à son disciple et c'est seulement quand il se sentait proche de la mort qu'il lâchait ses ultimes secrets. Légitimement, un individu ne pouvait accomplir que les rites dont il avait été instruit (ou qui lui avaient été révélés personnellement par un pouvoir surnaturel). En retour de cet enseignement, il devait se révéler un disciple assidu et offrir à son maître de nombreux cadeaux. Dans les meilleures conditions, il devait se produire une érosion graduelle des rites traditionnels, mais les désastres du demi-siècle écoulé avaient accéléré ce processus si bien que rares étaient les vivants à pouvoir prendre la tête du cérémonial tribal. Même le savoir des survivants non initiés s'était amenuisé, étant donné le peu de régularité ou l'absence des célébrations. La plupart des cérémonies nécessitaient des conditions matérielles particulières, par exemple un festin où l'on offrait un cœur et une langue de buffle ; nombreuses aussi étaient celles qui nécessitaient des dons de chevaux, ou encore de viandes ou de peaux de buffles ; la plupart se rapportaient à des occasions particulières comme les semailles ou la récolte, le départ ou le retour de la chasse ou sentier de la guerre. Ainsi un grand nombre des cérémonies les plus importantes n'avaient pas été célébré depuis plusieurs années : ainsi la dernière pratique de la grande Danse des Docteurs à l'automne n'avait pas eu lieu depuis 1878.

La Danse de l'Esprit avec les transees qu'elle engendrait entraînait un mécanisme culturel légitimant le retour ou la recréation de ces diverses cérémonies. Dans le cas d'un jeu ou d'une danse exotérique, le visionnaire rapportait avoir visité le village des morts et les avoir trouvés occupés à cela ; les morts lui avaient dit d'encourager les vivants à en faire autant, voire lui avaient donné quelques indications à ce sujet. Dans le cas d'un cérémonial ésotérique, celui des guérisseurs et des prêtres, le visionnaire avait rencontré le dépositaire défunt du rituel, et celui-ci avait enjoint de célébrer le cérémonial en lui donnant des instructions sur la manière d'y procéder (4).

(4) « A la mort du chef Ours des Pitahawirata, la grande peau d'ours et les autres objets appartenant à la Confrérie de l'Ours furent enterrés avec lui. Il n'avait enseigné à personne le

En ce sens la Danse de l'Esprit stimula la renaissance de la culture traditionnelle pawnee. Il y avait bien sûr des limites sérieuses. Malgré la meilleure volonté et la sanction surnaturelle la plus énergique, les cérémonies les plus ésotériques, telles que la manipulation par le prêtre des faisceaux sacrés du village, ne purent être reconstituées. Mais les cérémonies et les activités des confréries des faisceaux de même que les jeux et les danses connues furent revécus, recréés et élaborés.

L'activité qui connut le plus d'expansion et d'essor comme conséquence de la Danse de l'Esprit fut le « jeu de mains ». Ce qui se trouve avoir ainsi connu une telle efflorescence doit être compris comme étant un jeu plutôt qu'une cérémonie religieuse ; on se rappelle en effet que les dernières étaient ésotériques tandis que les jeux étaient exotériques. De plus, les rites religieux étaient intimement liés aux activités de base de l'existence dans les plaines particulièrement à la chasse et la guerre, et ces activités étaient maintenant passées. Le retour aux cérémonies religieuses pouvait concourir à une nostalgie voire porter au paroxysme le sens du tragique, mais ces cérémonies religieuses ne pouvaient guère garder leur signification originale pour une vie maintenant confinée dans une Réserve. Les jeux de hasard et d'habileté, d'autre part, étaient plus souples et pouvaient s'adapter à des modèles très différents de vie et de mode de vie. On doit aussi rappeler que dans le folklore pawnee les jeux n'étaient pas de simples divertissements mais avaient une signification magique. Aussi, le jeu de mains était-il capable d'assumer différentes significations et de remplir diverses fonctions. (Le lecteur se rappellera que dans la version pawnee de la vision de Wovaka, les morts sont dépeints comme jouant).

Le jeu de mains (5).

Sous une forme ou sous une autre, les tribus américaines avaient déjà pratiqué les jeux de mains accompagnés d'un cérémonial imposant et d'enjeux élevés. D'après le cérémonial et le langage rituel, il est clair que ce jeu était lié aux guerres des plaines. Quand un groupe d'une bande venait trouver une autre bande pour jouer, il annonçait : « Nous sommes venus sur le chemin de la guerre pour le jeu de mains ». Les équipes se plaçaient chacune d'un côté d'un feu très étalé et quand le « devin » franchissait la frontière tracée par le feu, il était sensé

secret de la cérémonie ; on supposait que la Confrérie de l'Ours était éteinte. A une réunion de la confrérie des guérisseurs, comme la cérémonie se terminait, une femme, appelée Femme Mais-Jaune, se leva et dit : « J'ai eu une vision. J'ai vu le Chef-Ours vêtu de la peau de l'ours avec la patte agrafée autour du cou. Il était peint de terre jaune, avec des traînées noires, descendant de chaque œil vers le bas du visage. Il dit : « Ma sœur, Nous, Père (l'ours) et Mère (le cèdre) attendons la cérémonie de ton peuple. Le peuple pense que le cérémonial est perdu. Il ne l'est pas car un des Ours qui connaît la cérémonie est parmi vous. Je te demande de dire cela à ton peuple afin qu'il célèbre la cérémonie, car le temps est venu ». Alors je me suis éveillée et depuis je pleure à la pensée que je suis celle qui doit vous dire ces choses. J'ai une vache que je puis vous donner pour célébrer la cérémonie ». Les premiers rôles de la cérémonie de l'Ours se levèrent chacun à leur tour, s'approchèrent de la femme et la bénirent... Ils dirent : « Ma sœur, ceci est dur. Aucun de nous ne connaît la cérémonie, mais Père (Ours) et Mère (cèdre) définiront eux-mêmes un moyen pour la célébrer... ». — James R. MURIE, *Ceremonies of the Pawnee* (Cérémonies des Pawnees), manuscrit inédit cité par LESSER, *op. cit.*, pp. 109-10.

(5) Les points essentiels du jeu de mains sont répandus parmi les Indiens américains et le jeu lui-même avait été pratiqué pendant de nombreuses années par les Pawnees. C'était un simple jeu de devinette, comprenant deux camps, deux jetons et des marques. Les deux équipes A et M désignent chacune un « devin » « a » et « m ». Un devin cache le jeton dans l'une de ses mains et l'autre doit deviner dans laquelle ; ensuite les rôles sont renversés. Quand un devin a gagné deux jetons, en devinant où était le jeton de son adversaire et en ne lui laissant pas deviner où était le sien, il les remet à deux joueurs de son équipe pour qu'il les cache. Sup-

pénétrer en territoire ennemi. Le devin pouvait prétendre traquer les jetons et les adversaires répandaient des cendres, pour imiter la neige, sur la piste. Les joueurs qui cachaient les jetons imitaient souvent des animaux comme le corbeau, le dindon, le cerf ou le buffle, adoptant une attitude mimétique et émettant les cris appropriés. A la fin du jeu, le camp victorieux chantait des chants de victoire sur le sentier de la guerre, ou des chants de bravoure ou des chants des confréries des faisceaux.

La Danse de l'Esprit dota le jeu de mains d'une signification nouvelle. Le jeu de mains se prêtait à cette nouvelle signification car comparé avec les rites ésotériques tombés en désuétude, il était exotérique et avait une signification magico-religieuse diffuse plutôt que spécialisée.

Le jeu de mains associé à la Danse de l'Esprit fut conceptualisé et joué sur le modèle d'un rituel traditionnel du faisceau plutôt que sur celui des guerres des Plaines. Ceci apparaît même dans la variété des jeux. Traditionnellement il n'y avait qu'un seul jeu, relativement simple ; maintenant il y avait une multitude de jeux sur le thème de la Danse de l'Esprit, chacun étant le résultat d'une vision. La vision éclairait sur des points tels que la confection du faisceau du jeu, l'ornement de l'autel, le rituel précédant le jeu et la méthode de marquer les points. Le visionnaire revendiquait ou arbitrait le jeu particulier, tout comme le prêtre ou le guérisseur avait contrôlé le rituel de son faisceau. Le jeu ou cérémonie ne pouvait être célébré que sous la direction du meneur de jeu.

Le jeu de mains préserva un trait de la Danse de l'Esprit qui était en désaccord avec la tradition religieuse pawnee : les femmes y participaient en égales. Elles avaient participé aux Danses de l'Esprit, éprouvé des visions et suscité le renouveau des cérémonies. Maintenant elles créaient des jeux de mains. Bien plus elles participaient aux jeux et y assumaient tous les rôles sauf celui de la direction suprême.

La prise en charge des rôles actifs des cérémonies par des individus non initiés auparavant est caractéristique des périodes de crise, surtout si on ne peut recourir à aucun personnage officiel adéquatement préparé et en état d'être choisi (voir par exemple l'étude de Mandlebaum sur les Kota) (6).

En général, la Danse de l'Esprit et ses jeux de mains furent plus égalitaires — une fois le régime de White passé — que la tradition pawnee ne l'avait été. Par exemple, dans le jeu traditionnel, les devins et ceux qui cachaient étaient choisis selon leur adresse. Les jeux, ultérieurement sont organisés de telle sorte que tous puissent, et même doivent y participer.

posons que « a » ait gagné. Les jetons sont alors donné à « b » et « c ». Alors « m » essaye de deviner dans quelle main sont les jetons. Il y a trois possibilités : (I) Il ne trouve aucun jeton. Dans ce cas l'équipe A marque deux points et garde les jetons. « b » et « c » cachent à nouveau les jetons et « m » essaye de les trouver. (II) Le joueur « m » trouve les deux jetons. Dans ce cas, aucun point n'est marqué et il gagne les jetons pour son équipe qui doit les cacher à « a ». (III) Il trouve un jeton et non les deux. L'équipe A marque un point et « m » doit deviner encore ou se trouve l'autre jeton. S'il le trouve, on ne marque pas de nouveau point et les jetons passent à son équipe. S'il échoue encore, l'équipe A marque un second point et garde les jetons qui sont cachés par les mêmes joueurs à nouveau. Dans le jeu traditionnel, il y avait 8 bâtons qui étaient placés d'un côté ou de l'autre pour désigner les points gagnés. Le jeu continuait jusqu'à ce qu'un camp ait gagné les 8 marques, c'est-à-dire qu'il ait 8 points de plus que l'adversaire ; cela constituait un « jeu », auquel ne se limitait pas nécessairement la soirée du jeu de mains. Pour chaque jeu il y avait de gros paris, et on continuait en général le jeu jusqu'à ce qu'un camp ait épuisé son avoir ou jusqu'à ce que les deux camps soient épuisés par le temps.

(6) David G. MANDLEBAUM, « Social trends and personal pressures : the growth of a cultural Pattern ». (Tendances sociales et pressions personnelles : la croissance d'un modèle culturel). *Language, Culture and Personality. (Essays in Memory of Edward Sapir)*, 1941, pp. 219-238.

Dans sa discussion sur le jeu de mains, Lesser insiste sur le changement des enjeux du jeu traditionnel au jeu contemporain. Cette modification de l'enjeu fut associée à la polarisation progressive des danseurs de l'Esprit, divisés en « Corbeaux » et « Aigles ». Les deux oiseaux étaient vénérés dans le folklore pawnee : ils volaient haut et pouvaient voir beaucoup de choses. Une distinction s'établit progressivement entre ceux qui étaient conduits par le corbeau dans les activités et visions de la Danse de l'Esprit et ceux guidés par l'aigle et cette distinction s'associa, à son tour, à l'idée de camps permanents du jeu de mains. Deux équipes de 7 chanteurs apparurent, les 7 frères de l'aigle et les 7 frères du corbeau. Très tôt dans cette évolution, un jeu de mains pouvait succéder à une journée de danse, si les deux groupes de chanteurs étaient fatigués et si aucun n'était pressé de reprendre la direction le lendemain matin. Les résultats du jeu décidaient qui devait se lever le premier et commencer la danse. Plus tard, quand la tribu s'organisa en camps, la question fut de savoir quel camp se lèverait le premier ou chercherait la nourriture et la ferait cuire. Avec le temps, dit Lesser, les enjeux prirent des dimensions surnaturelles (7) : « Le changement conceptuel apparaît clairement dans la nouvelle idée de la signification de gain et de perte. Il est dit que les gagnants sont les croyants, les perdants, les pécheurs ; les gagnants sont les honnêtes gens (au sens de « authentiques », honnêtes dans leur profession de foi), les perdants sont les menteurs ; les gagnants sont les bons, les perdants les mauvais. Puis vient en arrière-plan l'idée de chance, car les gagnants n'ont pas seulement établi leur foi avec plus de confiance, mais ils se sont assurés la promesse de l'intérêt bienveillant des autorités et ils ont prouvé que leurs rapports avec le pouvoir sont sûrs et aboutiront à les protéger quand la terre tournera et qu'ils seront de nouveau unis à leurs morts aimés. Ils ont ainsi prouvé le plus grand pouvoir de leurs intermédiaires tels que les oiseaux messagers, le corbeau et l'aigle, et la pénétration plus profonde de leurs expériences visionnaires à l'intérieur de l'autre monde » (8). « Dans la première Danse de l'Esprit, on dit que le jour des jeux de mains, les perdants pleuraient avec désespoir et que les gagnants jubilaient » (9).

* * *

Dans le cours normal de la vie des Indiens des plaines (comme parmi les peuples simples en général), il n'y avait pas eu de développement d'une vision du futur fondamentalement différente de celle du présent et du passé. Le futur devait simplement être une récapitulation du présent et du passé proche, sur la base d'un modèle établi dans la préhistoire. La structure de la vie était cyclique. Il y avait des rythmes quotidiens et annuels, des rythmes d'activité et d'oisiveté, de travail et de jeu, de faim et de satiété, et il y avait les rythmes plus vastes des générations humaines. En période de faim, l'individu regardait devant lui pour trouver et tuer le gibier ; en été, il regardait devant lui vers la maturité de la récolte. Mais cette anticipation était une simple extrapolation et non une projection de quelque chose de nouveau.

Nous pouvons raisonnablement penser que la réponse initiale des Pawnees au siècle du désastre était un fatalisme optimiste : plus tard les relations des Pawnees avec la nature deviendraient plus favorables, on trouverait du gibier

(7) Il y a peut-être une analogie superficielle entre cette polarisation sur une rivalité et celle qui se produit à Byzance aux temps de Justinien. Là les diverses factions religieuses étaient associées à diverses écuries de courses (avec leurs couleurs) dans le cirque.

(8) Alexandre LESSER, *op. cit.*, p. 318.

(9) *Ibid.*, p. 157.

et tous retrouveraient la joie. Cependant plus ils devenaient tous pauvres, plus fort était leur recours aux puissances surnaturelles.

Il y a un certain nombre de contes populaires messianiques pawnee. Ils relatent les péripéties au milieu desquelles la tribu était affamée, errant à travers les plaines, impuissante à trouver le buffle ; cependant, un enfant méprisé d'une famille pauvre a des rapports favorables avec les puissances surnaturelles ; il démontre son pouvoir à la tribu éblouie et les conduit au buffle. Comme la situation matérielle s'était détériorée à la fin du XIX^e siècle, une flambée d'espoir doit s'être centrée sur ces contes messianiques, espoir que quelqu'un de la tribu réaliserait cette harmonie avec les forces surnaturelles, lesquelles ramèneraient la tribu à la période de la bonne nourriture et de la prospérité. Ce fut, pour une part, la base de l'attirance exercée par les guerriers téméraires qui conduisirent la tribu vers le sud. La Danse de l'Esprit donnait forme à la vision d'un avenir paradisiaque et harmonieux et le situait au-delà de ce monde. Comme la vision d'une nouvelle vie sur la Rivière Rouge, c'était une idéalisation du futur, où la vie était stable et statique et où l'homme et la nature chantaient en simple harmonie.

Auparavant, les missionnaires presbytériens, les agents Quaker et autres réformateurs avaient essayé d'obtenir des Pawnees l'abandon de leur croyance simpliste et indolente en la bienveillance capricieuse, quoique répétée de la nature. Maintenant, ils souhaitent que leurs ouailles élargissent leurs perspectives temporelles et les projettent sur un futur différent du présent. Par une ironie du sort, avec la Danse de l'Esprit, les Pawnees cherchaient un futur « différent », mais leur plan — malheureusement pour les missionnaires — consistait à abandonner tous les efforts qu'ils avaient entrepris pour devenir individuellement des fermiers appliqués dans leur profession.

Comme l'eschatologie de la Danse de l'Esprit ne se réalisait pas et que le monde du passé ne réapparaissait pas, les Pawnees tentèrent de revivre au moins l'existence sociale passée. La vision par les trances et la rencontre avec les morts étaient maintenant employées comme légitimation d'un retour et recreation d'un cérémonial traditionnel. Mais cette entreprise échoua car le cérémonial traditionnel mal remémoré possédait une orientation temporelle et matérielle toute différente de celle de la Danse de l'Esprit « messianique ». Le cérémonial ancien avait été connu comme une re-présentation, un ré-accomplissement d'événements surnaturels décisifs, événements qui avaient eu pour conséquences la situation sociale et matérielle et les activités d'un passé qui leur était contemporain. Le cérémonial avait été conçu comme une garantie du cycle rythmique de la nature : rythme selon lequel la graine semée au printemps deviendrait fruit en automne, ceux qui cherchaient le jeu le trouveraient, les enfants hériteraient des vertus et pouvoirs de leurs aînés. Comme on le voit, on pourrait appeler cela une tentative pour maintenir ouvertes les communications entre un présent vital et un passé vital et même encore plus dense de surnaturel.

D'un autre côté, pour la Danse de l'Esprit, ce qui avait jadis donné une profonde signification religieuse aux cérémonies, n'existait plus. Le rythme cyclique, la vie sauvage et les anciens rituels avaient disparu. En un sens, le passé était mort et la Danse de l'Esprit était considérée non comme un ré-accomplissement cérémoniel du passé, mais comme une tentative désespérée de revivre ou de ressusciter son corps et de le projeter dans l'avenir.

Le jeu de mains pouvait être revécu car c'était une institution assez souple pour reprendre une nouvelle signification. Pour des gens confinés dans les Réserves, la victoire ou la défaite au jeu de mains furent interprétées comme un présage ou un signe de la situation du groupe par rapport au pouvoir surnaturel.

Les missionnaires blancs avaient initié les Pawnees à la différence terrifiante qui existait entre les damnés et les élus, et au sort différent attendant chacun d'eux. Maintenant nous les voyons adopter une notion similaire. Le sermon de Frank White, avec sa différenciation entre le sort des métis sceptiques et celui de la tribu proprement dite, fut la première manifestation de cette attitude.

Une telle distinction était inhabituelle et non traditionnelle en deux sens. D'abord, dans la société traditionnelle, la victoire ou la défaite au jeu de mains ne divisait pas la bande ou la tribu. Le groupe vainqueur avait, il est vrai, fait preuve d'un rapport plus proche et plus harmonieux avec la puissance, mais cela n'était pas attentatoire pour l'adversaire, du moins pas nécessairement. Le pouvoir des vainqueurs signifiait finalement une amélioration pour la tribu, et non pour la partie de la tribu comparée avec le reste. Deuxièmement, la victoire ou la défaite au jeu de mains n'était pas prophétique. Celui qui perdait le pari, à cause même de sa pauvreté et de sa croyance démontrée aux dieux, avait droit à leur bénédiction.

En fait, l'accent mis sur la prophétie, sur l'interprétation des événements comme de mauvais présages, était étranger à l'esprit de la culture traditionnelle. Traditionnellement, l'individu idéal cherchait à être en harmonie avec la nature. S'il l'était, il n'avait pas à se soucier de l'avenir : celui-ci prendrait soin de lui-même. Les raisons d'être des cérémonies religieuses étaient de maintenir cette harmonie par le ré-accomplissement des événements décisifs qui constituaient le monde contemporain.

Si nous devons décrire la transformation de l'éthos pawnee, nous pourrions dire qu'elle consiste à déplacer l'accent mis sur le *pouvoir* et l'*harmonie* — un pouvoir et une harmonie qui irradiaient de l'individu béni sur tous les autres membres de son groupe — pour le placer sur la *chance* — chance qui favorisait l'individu ou un groupe d'individus aux dépens des autres.

L'homme moderne civilisé tend à identifier l'accent traditionnel sur le pouvoir et l'harmonie (ce qui est très loin de ses formes de pensée), à une croyance en la chance, phénomène avec lequel il est très familier. Je prétends qu'ils ne sont pas identiques : la croyance en la chance diffère de l'accent mis sur le pouvoir en ce qu'elle est accompagnée d'une anxiété accusée pour l'avenir et d'un intérêt pour le développement des techniques de prospection du futur.

« Le jeu de mains de la Danse de l'Esprit était une cérémonie, non un jeu de hasard, et comme tels les éléments de pari du premier jeu furent éliminés. Mais le concept de chance inclus dans la pratique du jeu fut conservé quoique avec une signification différente ; en fait, c'est peut être l'usage de la chance comme d'un présage qui a stimulé la croissance rapide et l'extension de la pratique de ces jeux... Gagner dans un jeu de hasard c'est gagner non seulement les enjeux ; gagner c'est pas obtenir un vote de confiance, une assurance que les dieux sont de votre côté... Vous ne pouvez savoir, vous ne pouvez deviner quels bénéfices ultimes de la fortune adviendront. Mais on a l'assurance que la *chance* est de votre côté (10) ».

Je suggère aussi, que cette anxiété du futur et que ce développement des techniques de prospection du futur signifient que les Pawnees ont évolué — on hésite à dire progressé — d'une vue du monde cyclique et simple propre aux peuples primitifs à une vue plus complexe et compétitive d'un peuple pris dans les incertitudes de la civilisation et tentant de lutter contre elles par un messianisme, une reviviscence des origines et le pari avec Dieu.

Murray WAX.
(Université de Chicago)

(10) LESSER, *op. cit.*, p. 156.

UN MESSIANISME JAPONAIS CONTEMPORAIN : la religion de la sagesse divine

QUAND on tente d'étudier la vie religieuse contemporaine du Japon, on n'a pas épuisé le sujet lorsqu'on a travaillé sur ce qui a toujours été les trois principales religions du Japon : le Bouddhisme, le Shintoïsme et le Christianisme. De nombreux autres mouvements ont surgi qui ne peuvent être rangés sous ces rubriques principales. Toute confuse et déconcertante qu'apparaisse la scène religieuse, il me semble que six courants principaux peuvent être clairement discernés : les courants shintoïste, bouddhiste et confucéen ; ensuite on perçoit le courant très puissant de syncrétisme japonais, incluant un grand nombre de sectes à caractère messianique, un courant de pseudo-christianisme et enfin un courant chrétien, mince mais solide. C'est surtout le syncrétisme japonais qui fera l'objet de cette étude, dans la mesure où il apparaît comme le mouvement religieux le plus puissant du Japon contemporain et est convaincu que sa fondatrice est le Messie des temps modernes.

On peut discuter pour savoir si le vocable *Shinkoshukyo*, « Religion Nouvelle », qui s'applique à un grand nombre d'organisations religieuses indépendantes d'origine récente, pourrait s'appliquer au puissant mouvement religieux et messianique que je vais tenter de décrire. Les spécialistes japonais eux-mêmes ne sont pas d'accord pour une définition uniforme du mot *shinkoshukyo* (1), et par

(1) Certains spécialistes appliquent le terme *shinkoshukyo* à des organisations religieuses aussi anciennes que le Tenrikyo (fondé en 1859). D'autres préfèrent le limiter à ce groupe des religions qui a foisonné immédiatement après et depuis la deuxième guerre. L'usage populaire rejoint le premier sens.

Les opinions diffèrent encore largement quant à la classification propre de ces religions. Le Ministère de l'Education, sans doute sur la base de leur contenu doctrinal, a tenté de classer les Nouvelles Religions dans le cadre traditionnel des sectes shintoïstes, bouddhistes et chrétiennes. Comme la réalité se montrait réfractaire à cet arrangement aventureux, quoique pratique, le Ministère les rangea sans beaucoup de rigueur dans un groupe spécial, *Shokyo*, Religions diverses.

Le fondateur-type d'une Religion Nouvelle est un individu d'une confiance en soi exceptionnelle. Il (ou elle) eut souvent une enfance malheureuse passée dans la pauvreté et la maladie. Puis ils deviennent victimes d'une panarolia avec mégalomanie, déceptions, persécutions et hallucinations. Puis un être divin prend possession d'eux et leur confie une mission salvatrice. Ils présentent en général un caractère messianique bien déterminé. Toutes les religions existantes jusque là, disent-ils, présentent des lacunes, leur caractère messianique n'est pas clair, le salut qu'elles apportent n'est que partiel. Les temps modernes réclament plus et un esprit secret travaille en ce sens. Cet esprit secret s'est incarné dans la fondatrice ou le fondateur de la nouvelle religion. Pour mener à bien cette mission, il leur a été donné un savoir prophétique et un pouvoir de guérisseurs. Ils obtiennent la clef du bonheur immédiat, ici bas.

conséquent cela laisse libre en ce qui concerne la classification de cet important mouvement religieux. Le plus grand, et de beaucoup, de ces mouvements messianiques modernes, qui a déjà surgi il y a plus de cent ans et qui recouvre toutes les îles japonaises de centaines de temples, est le *Tenrikyo*, la religion de la Sagesse Céleste (ou Raison Divine), fondé en 1838. Avec une audace bruyante, bien peu japonaise, il a proclamé bien haut, à qui voulait l'entendre, ou plutôt à ceux qui étaient en mesure de l'entendre, sa mission de joie et d'existence facile en des termes comme ceux-ci : « Chacun a une aspiration à la paix et au bonheur. C'est le désir humain le plus naturel. Pourquoi alors notre vie est-elle pleine de luttes et de conflits divers, pourquoi le bonheur de notre foyer est-il troublé et pourquoi la paix de notre vie sociale est-elle détruite ? ». De plus, disent-ils, le monde est divisé en deux et mène une lutte interne au lieu de résoudre ses problèmes dans un esprit de compromis. Pourquoi devrions-nous lutter les uns contre les autres ? C'est véritablement un des graves problèmes se posant à tout homme dans le monde. Nous sommes tous des êtres humains. Pourquoi n'envisageons-nous pas les choses sous cet aspect ? Si nous nous aimions les uns les autres, ce monde qui est nôtre deviendrait un monde plus lumineux et plus heureux. La cause de tous nos maux est notre manque d'amour pour l'humanité. Aujourd'hui, les êtres humains se laissent prendre au piège. Aujourd'hui, nous devons aimer le genre humain comme jamais nous ne l'avons aimé. Telle est notre raison d'initier les peuples du monde à l'enseignement de Nakayama Miki, fondatrice du *Tenrikyo*, la religion de la Sagesse Céleste, selon laquelle la vraie vie heureuse et la véritable paix du monde peuvent être réalisées et tous nous pouvons devenir frères et sœurs » (2).

Inspiré par ce programme élevé, un nouveau et vigoureux mouvement religieux se répandit sur tout le Japon, jaillit dans le monde en vue de prêcher un évangile de délivrance, de guérison et de bonheur pour tout le genre humain. Ses adeptes se livrèrent à cette tâche méthodiquement et avec un enthousiasme juvénile. Leurs méthodes diffèrent de celles des autres religions de l'Orient. Ils ne déploient pas beaucoup de gravité, ni de réserve, ni de raffinement oriental. Au contraire, les jeunes maîtres *Tenrikyo* sont encouragés à se montrer, à tenter leurs premiers pas, à faire de l'effet, à apprendre par la pratique, même si cela doit rendre plus tard leur voix un peu trop aiguë et incertaine. Pour un propagandiste *Tenrikyo* c'est une vertu de pénétrer dans — je dirais presque de forcer la porte de — la maison des malades, même quand on n'est pas le bienvenu, pour diffuser sa doctrine. On l'encourage à se mêler aux gens, et s'il n'a pas « répandu le parfum » (3) *Tenrikyo* sur au moins une personne dans la journée, cette journée est considérée comme perdue, et ce jour, le jeune prêcheur *Tenrikyo* ne se voit même pas attribuer sa portion habituelle de riz.

On doit reconnaître qu'ils arrivent à de bons résultats. En très peu de temps, ils se sont fait connaître dans toutes les îles japonaises. Ils sont quelques millions de croyants (4), 14.600 églises avec 90.000 prêcheurs et à l'heure actuelle ils connaissent encore une expansion constante.

(2) Extrait de l'un des nombreux discours de l'actuel *Shimbashira* (Patriarche du *Tenrikyo*) NAKAYAMA SHOZEN Ces discours ont été publiés à Doyu-Sha, préfecture de Nara. Le sermon cité plus haut a fait l'objet d'une publication séparée. Dans les publications actuelles du *Tenrikyo*, on trouve de nombreuses variations sur le même thème qui est particulièrement cher à ses adeptes.

(3) *Nioi-Gake*, terme technique du *Tenrikyo* que l'on rencontre constamment dans toutes ses publications. Il signifie le fait de répandre le parfum de la foi *Tenrikyo* sur les gens. Cf. TASHIRO TAKUJI, *Tenrikyo Kyoten Kowa*, pp. 104-108.

(4) Il est impossible de donner avec quelque exactitude un chiffre des adhérents *Tenrikyo*. Ceux qui sont depuis longtemps au Japon et qui ont étudié ce pays sérieusement savent trop

La vie de la fondatrice.

Nakayama Miki naquit dans le petit village de Samaïden de la province de Yamato le 18 du quatrième mois de la 10^e année de *Kansei* (calendrier solaire : 2 juin 1798). Un phénomène tout à fait extraordinaire tel que des nuages multicolores planant sur le lieu de sa naissance, accompagna l'apparition de la femme qui, selon les croyants Tenrikyo, était destinée par Tenri-O-no-Mikoto à devenir le nouveau Sauveur du monde. Ce fut la première fille de Maekawa Hanshichi Masanobu, lequel semble avoir été un homme assez en vue dans le clan Todo. Plus tard elle, épousa un membre de la famille Nakayama et devint alors Nakayama Miki.

Lorsqu'elle eût atteint 19 ans, sa foi dans le culte de Bouddha devint si vive qu'elle fut initiée dans le temple, appelé Zempuku-ji, dans le village de Magata, au culte de la délivrance, nommé *Gojusoden*, qui est une des formes rituelles les plus hautes de la secte Jodo. Ce rite est célébré après sept jours de dévotions spéciales, et il est rarement enseigné à des jeunes. Le fait que Nakayama Miki ait eu si jeune son esprit préparé pour une initiation si élevée, montre sa ferveur dans la foi religieuse, nous dit-on.

En juillet 1821, comme elle avait 23 ans, son beau-père, Nakayama Zenemon mourut. Deux mois plus tard, elle attendait un enfant. L'année suivante, quoiqu'elle fût à un moment avancé de sa grossesse et même au mois de la naissance, elle portait souvent sur son dos sa belle-mère âgée pour l'emmener faire un tour aux environs et rendre visite à des amis ou connaissances. Le 24 juillet de la quatrième année de *Bunsei* (1822) elle mit au monde un garçon qu'on appela Shuji.

La maternité s'ajoutait aux devoirs de la jeune maîtresse de maison. En plus du temps et du travail qu'elle consacrait à soigner son enfant, non seulement elle tenait toute la maison, mais encore on dit qu'elle était toujours à la disposition des autres. On doit souligner que tous ses biographes vantent son efficacité dans tout ce qu'elle entreprit.

De nouvelles qualités apparurent comme elle avançait en âge. Son mari prit pour maîtresse la servante, Kano. La fondatrice semble avoir eu beaucoup de retenue et de patience. Elle pensa même que la mauvaise conduite de son mari était due à ses insuffisances à elle. Pleine de petites attentions comme de coutume,

bien qu'il est impossible de faire des statistiques religieuses en Extrême-Orient, comme celles-ci se font en Europe ou aux Amériques. Il n'y a pas de registres baptismaux, il n'y a pas de comptes exacts, même l'information du Département religieux du Ministère de l'Education n'est pas très éclairante. Dans leur attitude religieuse, les peuples extrême-orientaux tendent fortement vers l'éclectisme. Ce n'est pas seulement le cas des Japonais, mais cela est vrai aussi pour la Chine. Les Chinois tendent à être Confucéens quand ils réussissent, et deviennent Bouddhistes ou pratiquent le Bouddhisme quand ils sont aux prises avec un destin tragique ou avec la mort. Partant de là, on ne peut que sourire quand on lit : au Japon il y a tant de millions de Bouddhistes et tant de Shintoïstes. Etant donné le processus d'amalgamation du Bouddhisme et du Shintoïsme, poursuivi au Japon depuis plus de mille ans, ces deux religions demeurent ensemble dans le cœur des Japonais. Aucun *revival* du Shintoïsme pur ou du Bouddhisme pur n'a réussi à les dissocier dans le cœur des croyants. L'intervention gouvernementale la plus sévère a été sans effet à cet égard. En dépit de la séparation par la force du Shintoïsme et du Bouddhisme à l'ère Meiji, les gens ne donnent par leur adhésion exclusivement à l'un ou l'autre, mais se considèrent comme Shintoïstes et Bouddhistes en même temps.

Il est donc impossible, nous le répétons, de donner le nombre d'adhérents Tenrikyo avec précision. Ils l'ignorent eux-mêmes. Parlant de chiffres, j'ai entendu successivement 2, 3, 5, et 7 millions d'adhérents. Le nombre de croyants semble varier. Cependant plutôt que de donner des chiffres, mieux vaut écouter battre le cœur de la nation japonaise comme un tout, tâter le pouls de la vie spirituelle du Japon, regarder le Tenrikyo en action. Ceci fait, il faut savoir que son pouvoir est grand, et son influence répandue.

elle essaya de cacher son anxiété et se montra très charitable, même pour la servante, lui faisant de temps en temps des cadeaux. Une fois, dit-on, cette servante essaya d'empoisonner Miki pour prendre sa place comme épouse. Heureusement Miki échappa de justesse à la mort. Les proches suspectèrent la servante de l'avoir empoisonnée et l'interrogèrent sévèrement, mais Miki alla jusqu'à défendre la servante, disant qu'elle avait eu des maux d'estomac ces temps-là.

Les révélations divines.

Pendant l'automne 1837, le fils aîné de Miki, Shuji, comme il travaillait aux champs, fut accablé par une terrible douleur dans une jambe. On appela les médecins, mais ils ne furent d'aucune aide. Un *yamabushi*, prêtre itinérant, appelé Nakano Ichibei, fut prié de mettre en œuvre un rituel mystique sur le malade, par l'intermédiaire d'une certaine Soyo, comme médium ; la douleur cessa immédiatement. Mais un peu plus tard elle reparut avec encore plus d'acuité qu'auparavant ; le rituel fut appliqué encore, avec le même succès temporaire. Ce phénomène étrange de nouvelles crises suivies d'une guérison momentanée se produisit environ huit fois. En ce qui concerne Miki, les signes de phénomènes étranges commencèrent à se laisser entrevoir. A plusieurs reprises, elle sentit comme si son corps était secoué. Un auteur souligne qu'alors Miki commença progressivement à se mettre en accord avec les mouvements de l'Univers (5). Il n'explique pas ces mots mystérieux et il semble que chaque lecteur soit libre d'en faire sa propre interprétation. Un an plus tard à peu près, Miki, son mari Zember et leur fils Shuji furent les victimes d'une expérience douloureuse. Le prêtre itinérant fut appelé encore, mais comme Soyo était absente, Miki servit de médium. Comme on procédait au rituel, soudain une des divinités célestes s'installa de force en Miki. Son visage prit une expression sévère et toute son apparence devint imposante. Quand on lui demanda qu'elle divinité était descendue sur elle, elle répondit : *Ten no Shogun*, « le Général Céleste ». Alors le *yamabushi* demanda respectueusement : « qui êtes-vous, divin *Shogun*, qui êtes descendu sur cette femme ? ». Alors on entendit une voix : « *Ware wa moto no Kami, Jitsu no Kami nari*, je suis le Dieu vrai et authentique, mon destin me conduit en cette demeure. Maintenant, je suis descendu du Ciel pour sauver le genre humain, je vais prendre Miki comme *Tsuki-Hi's yashiro*, Temple de Dieu et médiatrice entre Dieu-Père et les hommes » (6).

Tous les assistants furent frappés de crainte. Quand le mari de Miki revint à lui, il demanda violemment à la divinité de se retirer, avançant que sa femme était mère de quatre enfants qui avaient besoin de tous ses soins. Mais la divinité persévéra dans sa décision et menaça même la famille tout entière de mort si son invitation divine était repoussée.

Cette première révélation, qui selon les croyants Tenrikyo fut donnée à Nakayama Miki, fut le premier maillon d'une longue chaîne de relations intimes entre les dieux et cette femme élue. Très peu de temps après cette première visite divine, un nouvel et étrange événement se produisit dans la maison de Miki. Une nuit, tandis qu'elle dormait dans sa chambre, un grand bruit se fit soudainement entendre juste au-dessus d'elle. Quand elle se leva elle eut l'impression qu'une lourde pression pesait sur elle. Plus tard, elle expliqua que les dix divinités qui,

(5) SERIZAWA KOJIRO, « Oya-Sama », in *Tenri-Jiho*.

(6) *Tenrikyo Kyoten*, p. 3.

comme le verra le lecteur, jouent un rôle prédominant dans la cosmogonie Tenrikyo, étaient sur elle ; tout d'abord *Kunitokotachino-Mikoto*, puis les autres neuf divinités. On peut sûrement admettre que pendant cette visite des dix divinités, les premières graines furent semées dans l'esprit de Miki, quant à l'origine du monde et du genre humain, et ce savoir allait mûrir dans les années suivantes en une jungle d'arbres et de plantes, comme nous le verrons plus tard.

L'endroit où ces événements mystérieux se déroulèrent est aujourd'hui le centre du culte Tenrikyo, car c'est en ce lieu que le *Kanrodai*, colonne sacrée, a été érigée comme une sorte de témoin éternel de ces manifestations divines. Nous lisons dans les écrits canoniques : « Cette maison est la demeure où j'ai créé les hommes et l'univers. C'est ici que je suis descendu pour la révélation du genre humain » (7). A ce point de la biographie de Miki, les auteurs appuient tous unanimement sur le fait qu'il est maintenant clair que le Tenrikyo est une religion révélée, tout comme l'Islam et le Christianisme. Elle mourut en 1887.

* * *

La doctrine de Tenrikyo.

Après avoir étudié avec soin pratiquement toutes les publications Tenrikyo importantes qui existent, avoir eu de nombreuses conversations avec les professeurs de l'Université Tenri et les grands prêtres de la religion Tenrikyo, j'ai été amené à la conclusion que le dogme central Tenrikyo, celui dont tous les autres enseignements tirent leur signification, est leur Genèse, leur doctrine de l'origine du monde et du genre humain, une histoire très compliquée, pleine d'allégories, de significations mystiques, et même « au-delà de la compréhension humaine et qu'aucun langage ne peut décrire » (8).

Cette histoire Tenrikyo de la création s'appelle : *Doroumi Koki, Moto hajimari no hanashi*, ou *Moto no ri*. Elle a été révélée directement et répétée par la fondatrice. Une partie a été transcrite par la fondatrice elle-même dans le *Ofudesaki*, surtout dans la VI^e Partie. Nous trouvons quelques points de vue dispersés sur ce sujet dans son *Mikagura Uta*. Mais la source la plus importante est dans les écrits de Yamazawa, et de Nakata dans la 14^e année Meiji, et dans les écrits d'un anonyme de la 6^e année Meiji. Ces derniers écrits sont considérés comme le prototype véritable de l'histoire, dont quelques quatre mille versions ont été données depuis (9).

En l'an 7 Meiji (1874) alors que Nakayama Miki était dans un état d'exaltation suprême, elle parla en ces termes : « Cette fois je vais vous révéler les choses les plus extraordinaires. Ecoutez avec un grand calme d'esprit » (10). L'interprétation autorisée donnée par l'actuel Shimbashira, de cet écrit sacré, se développe ainsi : « La forme exaltée de ces mots-clés, nous assure que les énonciations de la fondatrice constituent la voie du Dieu-Père en Personne. Elles expriment une déclaration du Dieu-Père, et elles indiquent la manière selon laquelle le peuple doit l'accepter, ayant présent à l'esprit que la fondatrice agit comme médiatrice (11). Dans l'état originel de ce monde, quand le chaos suprême régnait, le Dieu-Père regarda d'en haut vers le bas sur l'océan boueux et une idée lui vint : « Créons l'homme et laissons le jouir de la vie joyeuse » (12).

(7) *Ofudesaki*, VI, pp. 55 et 56.

(8) *Seibun In*, Moroi Masaichi, p. 141.

(9) Ces versions sont restées manuscrites.

(10) *Ofudesaki*, VI, 1.

(11) NAKAYAMA SHOZEN, *Zaku Hitokoto Hanashi*, p. 117.

(12) *Tenrikyo Kyoten*, p. 25.

Aux origines, il n'y avait pas de différence entre le ciel et la terre, entre l'eau et la terre ; il n'y avait pas d'êtres humains, mais juste un vaste océan de boue. Un interprète autorisé nous dit que nous ne devons pas prendre les termes du *Doroumi* dans leur sens littéral, mais que ces mots indiquent simplement l'état chaotique de l'univers (13).

Après la première consultation entre la divinité Lune, appelée *Kunitokotachino-Mikoto*, et la divinité Soleil *Omotari-no-Mikoto*, la nécessité d'instruments et de modèles pour la création de l'homme se fit impérieusement sentir. Parmi des milliers de loches *Tsuki-Hi* découvrit un serpent blanc (*mii* ou *shirogutsuna*) et un triton (*gigyo* ou *ningyo*), les deux avaient un visage humain. Ce triton était constitué de telle sorte qu'il servit de première semence pour le genre humain. En conséquence il reçut l'ordre divin d'agir comme le premier principe mâle (14). En échange, le triton serait élevé à la condition de père premier et comme tel vénéré par le genre humain. Le triton hésita longtemps, refusa même au début, mais enfin céda à la demande divine. Ensuite, on demanda au serpent blanc de s'abandonner et de servir de terrain pour la création de la première forme du genre humain. *Tsuki-Hi* leur donna le nom de *Izanagi-no-Mikoto* et de *Izanami-no-Mikoto*.

Après le consentement de ces deux divinités, un modèle grossier de couple exista. Cependant, il manquait encore les instruments de la génération. Alors, Dieu le Père fit venir un dauphin du Nord-Ouest (*shachi*) et une tortue du Sud-Est (*Kami*) pour agir comme forces génératrices dans le triton et le serpent blanc. *Tsuki-Hi* requit en plus les services d'une anguille (*unagi*) à l'Est, d'un poisson plat (*karei*) au Sud-Ouest, d'un serpent noir (*Kuro gustsuna*) à l'Ouest et d'un poisson sphérique (*fugu*) au Nord-Est. Ils furent convoqués devant Dieu. Il les prit un à un dans Sa bouche, les goûta et étudia leur constitution, après quoi, Il décida qu'ils deviendraient les instruments du boire et du manger, de la respiration et de la parole. On leur attribua à chacun un nom shintoïste : l'anguille fut appelée *Kumoyoni-no-Mikoto* ; le poisson plat, *Kashikone-no-Mikoto* ; le serpent noir, *Otonobe-no-Mikoto* ; et le poisson sphérique, *Taishokuten-no-Mikoto*.

Après quoi, le Dieu Lune et le Dieu Soleil mangèrent toutes les loches (*dojo*) qui étaient dans l'océan boueux et qui furent évaluées à 900.099.999. Les loches avalées par le Dieu Lune devinrent les âmes des hommes, tandis que celles mangées par le Dieu Soleil devinrent les âmes des femmes. Cependant, pour la conception du genre humain, les manipulations suivantes étaient encore nécessaires. Le dauphin, représentant l'organe mâle, fut placé au centre du corps de *Izanagi-no-Mikoto*, dans lequel l'esprit de *Kunitokotachi-no-Mikoto* fut incarné.

D'autre part la tortue représentant l'organe féminin fut placé au centre du corps d'*Izanami-no-Mikoto* et l'esprit d'*Omotari-no-Mikoto* s'y incarna.

Enfin, maintenant, toutes choses étaient prêtes pour la conception du genre humain, qui devait avoir lieu à Tenri Shi à l'endroit même où le *Kanrodai* fut érigé il y a quelques années. Il arriva alors que 900.099.999 années avant que *Tenri-O-no-Mikoto* descendit sur Nakayama Miki, la première rencontre eut lieu entre *Izanagi-no-Mikoto* et *Izanami-no-Mikoto*. La position de leurs corps étaient telle que leurs têtes étaient au Nord, le visage tourné vers l'Ouest (*Kitamakura nishimuki*). Cette rencontre dura trois jours et trois nuits et il en sortit 900.099.999 descendants.

(13) Cf. *Seibun Iin*, p. 141.

(14) En filigrane dans tous les écrits Tenrikyo apparaît l'enseignement du Yin et du Yang, le *On-yo-do* ou le *In-yo-gaku*, ces deux principes femelle et mâle, ciel et terre, régressif et actif, par leur action sur les 5 éléments (feu, eau, bois, métal et terre) produisent toutes choses.

Après avoir grandi trois ans et trois mois dans les entrailles de *Izanami-no-Mikoto* ils entrèrent dans la lumière de ce monde. Ce fut le premier enfement du genre humain ; il dura 75 jours. Cette période est encore appelée *Obiya-chu*. Ce n'est pas en vain que cela nécessita si longtemps, car 900.099.999 pygmées ou peut-être plus, ébauches d'êtres humains quine devaient pas atteindre plus de trois pouces, virent pour la première fois la lumière de ce monde. Pendant les sept premiers jours de cet *Obiya-chu*, un enfement eut lieu à sept *ri* à peu près de la province de Yamato, près de l'endroit où naquit la fondatrice. Après quoi, un enfement de quatre jours eut lieu dans un autre endroit de la province de Yamato. Ces deux périodes durant à elles deux, onze jours sont appelées *Obiya-aki*, l'aube de l'enfement. La postérité de ces premiers accouchements donna les premières formes de la race japonaise. Les autres enfements eurent lieu à travers tout le Japon et leurs descendants donnèrent les premières formes des chinois, des indiens et de toutes les autres races.

A chaque enfement le Dieu-Père soufflait sur les créatures qui voyaient pour la première fois la lumière de ce monde. Quand l'enfement était terminé, *Izanagi-no-Mikoto* se retira définitivement. Les humains, à leur naissance, avaient un demi-pouce de hauteur. Au cours des 99 ans de vie ils grandissaient jusqu'à atteindre 3 pouces, après quoi ils mouraient tous. Plus tard deux autres enfements eurent lieu et alors les individus atteignirent 4 pouces. L'esprit maternel, *Izanami-no-Mikoto*, en les voyant, se réjouit et s'exclama : « Comme je suis heureuse enfin qu'ils aient atteint cette taille. Bientôt ils deviendront des humains complets de cinq pouces de haut ». Quand les humaines moururent pour la troisième fois, ils furent réincarnés 8.008 fois sous forme d'oiseaux, de vers, de fauves, etc. Eux aussi moururent, à l'exception d'une guenon qui leur survécut. Celle-ci est considérée comme une incarnation de *kunisazuchi-no-Mikoto*. Le corps de cette guenon conçut 5 hommes et 5 femmes par la grâce de *Tsuki-Hi*, et quand ils grandirent ce furent des êtres humains véritables et complets, quoique beaucoup plus petits ; 8 pouces.

Le premier enfement de notre genre humain donna 10 individus à la fois, mais progressivement ils naquirent un par un, comme fille ou garçon. Quand ils eurent atteint 8 pouces, l'océan boueux commença à se mouvoir et l'eau se sépara de la terre et le ciel se retira de la terre. Quand ils atteignirent 1 pied 8 pouces, ils augmentèrent jusqu'au nombre originel de 900.099.999. Quand ils atteignirent 3 pieds de haut, ils commencèrent à parler, et quand le genre humain grandit jusqu'à 5 pieds la terre prit sa forme finale telle qu'elle est actuellement. Ceux qui étaient de la province de Yamato restèrent sur les îles qui constituent maintenant le Japon, tandis que ceux qui étaient nés dans d'autres provinces, débarquèrent dans de bonnes conditions en Chine, Inde, Arabie, et dans tous les autres pays du monde, quand la terre prit sa forme finale.

Comme Dieu est notre créateur, nous ne pouvons rien revendiquer comme notre propriété, et ainsi s'introduit un autre thème central *Tenrikyo*, son enseignement sur le *Kashimono Karimono* (choses prêtées et choses empruntées). « Les gens vivent comme si toutes les richesses, les joies, leurs corps et tout ce qu'ils ont, étaient leur complète propriété. Agir ainsi revient à briser l'harmonie et l'ordre de l'univers, de la société et de la famille. En faisant ainsi nous avons trahi la volonté de Dieu et alors Dieu nous met en garde de diverses façons en nous envoyant la maladie et d'autres avertissements. Dès lors nous devons considérer tous ces maux et toutes ces souffrances comme des avertissements et des signes de Dieu par lesquels il nous guide et par lesquels il ouvre nos esprits à la vérité » (15).

(15) HASHIMOTO TAKESTI, *Tenrikyo to wa*, p. 15.

Nakayama Miki nous a appris que le corps humain est quelque chose que nous avons reçu de Dieu seulement comme un prêt et que, par conséquent, Dieu peut faire de nous de qu'il lui plaît. « Le plus grand savant ou le plus puissant dictateur du monde ne pourra jamais se servir de son corps selon sa volonté. Pour plaire à Dieu nous devons user de notre corps aussi longtemps que possible, en prendre grand soin afin de ne pas le faire souffrir par la maladie. Quand nous mourons, nous devrions rendre notre corps à Dieu avec beaucoup de gratitude ». Les textes des écrits canoniques sur le *Kashimono Karimono* sont légion.

Tandis que nos corps sont prêtés par Dieu, nous n'avons qu'une seule faculté dont nous pouvons disposer librement, notre esprit. Quand nous faisons mauvais usage de cette faculté, nous accumulons de la poussière sur notre âme et ici nous abordons un autre thème important de l'enseignement Tenrikyo.

Dans le catéchisme Tenrikyo nous trouvons des choses sur les différentes sortes de poussières. « Nous, êtres humains, souvent ignorants de la vérité de notre dépendance vis-à-vis de Dieu, pensons quelque fois que nous pouvons agir comme nous voulons et faisons mauvais usage de notre esprit à des fins égoïstes contre la volonté de Dieu, qui est si soucieux que le genre humain vive en harmonie. Dieu compare un tel mauvais usage de notre esprit à de la poussière. Bien sûr, cette poussière n'est pas une chose bien grave, car nous pouvons toujours la chasser en soufflant dessus. Le plus tôt nous nous mettons au nettoyage, plus facile est la tâche. Cependant, si nous n'y prêtons pas l'attention nécessaire, elle s'accumule tant que le nettoyage devient une tâche écrasante » (16).

Pour nous aider dans cette œuvre de nettoyage, Dieu nous informe par différents signaux. Il y a *ohii* (l'avarice), *hoshii* (l'envie), *nikui* (la haine), *karwai* (la partialité), *urami* (l'animosité), *haradachi* (la colère), *yoke* (la convoitise) et *koman* (l'arrogance). De plus Dieu nous a dit : « je n'aime pas les mensonges et les flatteries ». Ayant pitié de ces perversions de notre esprit, Dieu nous avertit par les maladies et autres troubles, de commencer à nettoyer notre esprit. En agissant ainsi, Il veut nous amener à une vie brillante et joyeuse. Quand nous aurons essuyé toute la poussière, Dieu nous accordera Son salut miraculeux et nous ne serons plus jamais faibles ou malades, mais nous jouirons d'une santé resplendissante (17).

La doctrine de la réincarnation.

Le terme par lequel le croyant Tenrikyo désigne son départ (temporaire) de ce monde est *denaoshi*. Nous ne mourons pas, mais nous revenons. Nous lisons dans les nécrologies : « M. Untel *denaoshimashita* ». Miki disait : « *Denaoshi*, c'est comme enlever de vieux vêtements et en revêtir de neufs ».

Comment ce *denaoshi* est-il expliqué dans le Tenrikyo ? Ils croient fermement que notre âme est immortelle et que lorsque le corps périt, l'âme continue à vivre. Mais où ? C'est bien simple. Notre corps retournant à notre créateur, notre âme immortelle emprunte un nouveau corps et selon l'enseignement de la fondatrice, nous emprunterons un nouveau corps selon la façon dont notre esprit (*kokoro*) — la seule faculté que nous pouvons plier à notre libre volonté — a agi dans notre vie. Ces diverses façons d'agir seront évaluées par le Dieu-Père et nous recevrons un corps nouveau en conséquence.

(16) *Tenrikyo Kyoten*, p. 67.

(17) *Tenrikyo Kyoten*, pp. 68-69.

Leur accomplissement et leur but final est de devenir des humains qui atteignent de façon répétée 115 ans. Ces temps messianiques arriveront quand les gens seront complètement débarrassés des huit sortes de poussières, et quand le *Kanro*, la douce rosée descendra, et quand le véritable *Kanrodai*, la véritable Colonne Sacrée sera construite. (L'actuel *Kanrodai* n'est que provisoire). Alors les gens seront totalement heureux, vertueux et bons. Alors, ni les temples, ni les prières ne seront plus nécessaires. Les maux et les maladies auront cessé d'être et chacun jouira d'une santé excellente. Alors, l'âge de 115 ans étant atteint, la parure de notre corps sera paisiblement et sereinement abandonnée et une autre, neuve et éclatante sera revêtue. Ce cycle continuera et continuera pendant toute l'éternité sur ce monde même que nous voyons maintenant.

Le chemin du Salut.

Un sujet qui commence à prendre une place prédominante dans le Tenrikyo contemporain est celui du salut, *Tasuke-ichijo*. Ce n'est pas sans raison que je dis « commence à prendre place », car dans les publications Tenrikyo plus anciennes de la littérature Tenrikyo publiées après la dernière guerre, on est surpris du changement d'importance prise par la doctrine Tenrikyo du salut. Auparavant, on n'entendait pas souvent parler du salut comme d'une doctrine particulière, mais aujourd'hui elle est venue au premier plan, si bien que l'on peut aujourd'hui l'appeler la doctrine prédominante de la foi Tenrikyo contemporaine, prenant au moins une place aussi importante que la doctrine sur l'origine du monde.

Mais quand nous nous demandons comment ce salut du genre humain s'opère, il n'est pas si facile de donner une réponse courte et claire comme celle que nous trouvons dans bien d'autres religions. Il me semble que l'idée Tenrikyo du salut est plutôt complexe. Le salut du genre humain se fait par degrés, il opère pour ainsi dire marche par marche. C'est une sorte de processus évolutif qui trouve son couronnement final dans le Tenrikyo contemporain. A un observateur étranger, tout ce problème apparaît comme très compliqué, jusqu'à ce qu'il découvre que la signification du mot salut diffère selon le temps et les circonstances. Au début du Tenrikyo, il semble évident qu'aucune signification spirituelle spéciale n'y était attachée. Il était tout entier centré sur la délivrance de la maladie et de la souffrance et n'avait guère de relation avec l'âme et sa vie spirituelle. Plus tard, il s'y ajouta la délivrance des difficultés économiques, sociales et domestiques. A l'heure actuelle, il y a une légère nuance de purification de l'âme.

Mais comment pouvons-nous achever ce salut direct ? A travers des œuvres nommées *Otsutome* et *Osazuke*. Dans les écrits Tenrikyo, un grand nombre de voies de salut sont mentionnées. Avant tout, le *Kanrodai zutome* ; ce culte du *Kanrodai* peut seulement être célébré à Tenri Shi, à l'endroit même où s'élève la colonne sacrée, le *Kanrodai*. Cette colonne a une forme hexagonale. Sa hauteur a été fixée à 8,2 pieds et la colonne est composée de 13 étages hexagonaux qui se raccordent par des découpages divers. Le diamètre du premier étage est de 8 pieds, et celui du deuxième et du treizième, de 2,4 pieds. Tous les autres plateaux ont un diamètre de 1,2 pieds. Toutes ces mesures, nous apprend-on, ont des significations profondes et mystiques. Sur le sommet prend place une sorte de coupe d'une contenance de 2,4 gallons. Cette coupe est de bois, mais avec le temps, ce calice de même que la colonne toute entière sera reconstitué en pierre, et alors, le *kanro*, la douce rosée, descendra du ciel et emplira cette coupe. L'énorme temple moderne et magnifiquement beau de Tenrikyo à Tenri Shi a été construit autour

de ce *Kanrodai*. Pour recevoir cette douce rosée, appelée aussi *jikimotsu* ou *jumyogusuri*, élixir de longue vie, le toit du temple a une grande ouverture carrée. C'est quand cette douce rosée sera tombée et quand les croyants auront recueilli ce nectar divin, qu'ils seront constamment heureux, installés définitivement dans la vertu et la sagesse et vivront jusqu'à l'âge de 115 ans. Le croyant regarde vers l'avenir dans l'attente de ce temps messianique du *Kanrodai*.

Le *Kanrodai zutome* est toujours célébré par dix personnages (18) et on y fait revivre l'acte créateur de Dieu. Pendant la cérémonie ils portent tous des masques différents. La danse est accomplie une fois par mois. La cérémonie a lieu au pied du *Kanrodai*, dans une sorte de sous-sol ouvert de forme carrée, situé à quelques pieds au-dessous du sol du temple. Ce sous-sol, invisible aux croyants, est semé de graviers gris-clair. Chaque célébrant de la danse traduit par ses mouvements l'acte de la création que le *Kami*, dont le rôle est tenu par un homme ou une femme, a accompli en donnant forme au genre humain. Aussi cette danse est-elle appelée *riburi*, danse qui traduit la sagesse divine. Les gestes des participants sont considérés comme si importants que si un seul danseur fait un faux mouvement, le pouvoir réparateur de toute cette danse est perdu. Pour cette raison, les danseurs doivent se soumettre à un entraînement rigoureux avant d'avoir la permission d'y participer.

Yokigurashi.

Le but final du Tenrikyo, la vraie raison de l'existence humaine, est *Yokigurashi*, la vie claire et joyeuse. C'est la vraie raison pour laquelle l'homme a été créé par le Dieu-Père, la raison d'être fondamentale de tous nos efforts, l'ultime fin vers laquelle tendent tous les articles de foi du Tenrikyo, final de leurs efforts apostoliques. C'est leur *cælestis urbs* Jérusalem, leur *beata pacis visio*, leur vision béatifique, leur dernière récompense, pour l'obtention de laquelle les danses sacrées sont effectuées, des forces se déchaînent et des efforts colossaux sont accomplis. Quand le nectar divin descendra sur le monde, quand le temps messianique adviendra et que le genre humain atteindra une sorte de longévité éternelle, le ciel sur la terre commencera pour les croyants Tenrikyo et cela représentera la libération du besoin, de la souffrance et de la maladie : tel est leur temps messianique.

H. VAN STRAELLEN.
Nanzan University Nagoya.

(18) Les danseurs sont toujours 10, 5 hommes et 5 femmes. « Dieu est présent dans ces 10 célébrants ». *Ofudesaki*, VI, 30. Dans un sens plus large, cependant, le nombre des participants (tsutome ninju) est de 36, selon le *Ofudesaki*, X, 26. En outre, le *Ofudesaki*, X, 27, prescrit 19 musiciens pour l'accompagnement.

DEUX ÉTUDES SUR LES RELIGIONS CHINOISES

Vincent Y.C. SHIH, « Some Chinese Rebel Ideologies », dans *T'oung Pao*, vol. XLIV, livr. 1-3, pp. 150-226.

Alan J.A. ELLIOT, *Chinese Spirit Medium Cults in Singapore*, Londres, The London School of Economics and Political Science, Department of Anthropology, 1955, 179 p. (Monographs on Social Anthropology, n° 14).

LE travail de V.Y.C. Shih représente un chapitre d'une monographie sur l'Idéologie du T'ai-p'ing t'ien-kouo (L'Idéologie de l'Empire céleste de T'ai-p'ing) que l'auteur prépare sous les auspices du *Modern Chinese History Project* du *Far Eastern and Russian Institute of the University of Washington*. Il donne une vue d'ensemble des soulèvements populaires depuis le déclin des Ts'in (rébellion de Wou Kouang, 209 av. J.-C.) jusqu'à la fin de la dynastie des Ming (1368-1644) en tant qu'ils contiennent des facteurs idéologiques (religieux, économiques et politiques) dont certains éléments de l'idéologie des T'ai-p'ing pourraient dériver. C'est pourquoi certains soulèvements importants — je rappelle par exemple celui du magicien Souen T'ai et de son neveu Souen Ngen vers la fin des Tsin méridionaux — n'y apparaissent pas (1). Dans ces limites, l'étude est une nouveauté.

Les causes des insurrections sont toujours les mêmes : concentration de la propriété terrienne dans les mains d'une minorité, dure exploitation de la main-d'œuvre agricole, fiscalité insupportable, tout cela aggravé souvent par des calamités naturelles. Comme les maux d'ordre humain augmentent d'ordinaire au cours de la durée d'une dynastie, certaines sectes religieuses, qui contenaient déjà dans leur doctrine même les éléments de critique à l'égard des conditions du temps, se muent en insurrections. Parmi ceux que M. Shih a étudiés, le soulèvement de 209 av. J.-C., les Sourcils Rouges, les Turbans Jaunes, la révolte de Houang Tch'ao (875) sonnent le glas des dynasties de leur temps. Les dynasties Yuan et Ming sombrent sous le coup des révoltes des masses miséreuses.

(1) Werner EICHHORN a consacré une étude très documentée à Souen Ngen dans *Description of the rebellion of Sun En and earlier Taoist rebellions*, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Band II, Heft 2, 1954, pp. 325-352, et *Nachträgliche Bemerkungen zum Aufstand des Sun En*, ibid., Heft 3, pp. 463-478. On notera que le même auteur a fait un examen approfondi des rebellions à la fin des Han postérieurs : *Bemerkungen zum Aufstand des Chang Chio und zum Staate des Chang Lu*, ibid., Band III, Heft 2, 1955, pp. 291-327. Dans ces travaux, les conditions économiques et sociales qui ont conduit aux soulèvements sont analysées en détail.

Les revendications de celles-ci vont de la diminution ou suppression des taxes jusqu'aux vagues propositions d'égalitarisme : Wang Siao-po, qui, en 993, conduit à la révolte les pauvres au Sseu-tch'ouan, affirme qu'il hait la distribution inégale de la richesse et qu'il va l'égaliser en faveur des indigents (p. 173).

Les mouvements cités par l'auteur expriment leurs aspirations économiques et politiques sous le manteau de la religion. Chez ces chefs des divers mouvements insurrectionnels, les idées religieuses se manifestent à des degrés différents. Chez Tchou Yuan-tchang (pp. 193-201), par exemple, elles jouent un rôle de second plan et chez le massacreur Tchang Hien-tchong (pp. 214-217) elles sont à peu près nulles.

Ce qui apparaît en premier lieu dans l'idéologie religieuse des insurrections, c'est la conception du Mandat donné par le Ciel pour gouverner l'empire. Le Mandat est retiré aux familles régnantes qui en sont devenues indignes et conféré au fondateur de la dynastie nouvelle. Celui-ci peut être, comme dans le cas des Ming, un des chefs de la révolte qui a renversé la dynastie précédente et qui reçoit ainsi la légitimation. L'idée du Mandat du Ciel remonte aux âges pré-confucéens et elle est un concept fondamental de la tradition chinoise ; elle se mêle souvent aux conceptions plus ou moins taoïstes ou bouddhistes, qui inspirent les insurrections.

Il me semble que, outre l'idée du Mandat du Ciel, l'idéologie religieuse présente trois types principaux nettement distincts l'un de l'autre : les Turbans Jaunes (pp. 163-170) ; les Végétariens-Adorateurs du Diable (pp. 173-178) ; les sectes de Maitreya et de Pai-lien kiao (pp. 185-193).

Les Turbans Jaunes se lèvent, après une préparation de dix ans, en 184 ap. J.-C., dans une énorme insurrection qui, favorisée par la misère du peuple et la dégénérescence gouvernementale, s'étend sur de vastes parties de la Chine. Elle donne à la dynastie des Han postérieurs un choc dont celle-ci ne se remettra pas. Le fondateur des Turbans Jaunes, Tchang Kio, est un guérisseur et magicien taoïste. Il guérit les malades par l'eau sur laquelle il prononce des incantations, mais les patients sont obligés de confesser d'abord leurs péchés, considérés comme cause de leurs souffrances.

Chez les Turbans Jaunes, on rencontre pour la première fois le nom de T'ai-p'ing, Grande Paix (dans une autre traduction, Grande Egalité, proposée par M. Etienne Balazs, p. 166, n. 2). Leur doctrine est le T'ai-p'ing tao et le livre qui lui sert de base est le *T'ai-p'ing king* écrit peut-être au I^{er} siècle ap. J.-C. Nous en possédons encore une rédaction postérieure.

Tchang Kio surgit dans les régions orientales de la Chine. Je ne sais pourquoi M. Shih passe les groupements occidentaux de la secte sous silence. Leur chef Tchang Lou réussit, après des démêlés obscurs avec un chef associé, à établir ans la ville de Han-tchong, sur le cours supérieur de la rivière Han, une sorte de Nouvelle Jérusalem taoïste, une administration « où le droit et la morale sont entièrement confondus » (Maspero). Les fonctionnaires du gouvernement sont remplacés par une hiérarchie de chefs de la secte. Ici aussi, péchés et maladie sont en rapport de cause à effet. La confession est nécessaire pour acquérir la guérison. Sincérité et charité dans les rapports sociaux sont de rigueur. Tchang Lou et son régime dont le peuple est fort content se maintiennent pendant trente ans. Le gouvernement central de Lo-yang est obligé par la force des choses de le reconnaître officiellement. L'affaire aurait mérité, semble-t-il, d'être mentionnée dans un travail qui est consacré aux ascendances éventuelles de l'Etat des T'ai-p'ing du 19^e siècle.

Au temps des Song septentrionaux, sous l'empereur Tche-tsong (1086-1100), la secte dite des Végétariens-Adorateurs du Diable se réclame de la doctrine du

T'ai-p'ing tao et de Tchang Kio, sans présenter cependant avec ceux-ci des rapports particulièrement notoires. La viande et le vin sont interdits aux fidèles. Ils ne vénèrent, dit-on, ni Esprits, ni Bouddha, ni Ancêtres. Ils refusent les coûteuses funérailles traditionnelles : ils sont enterrés nus, enfermés dans un sac. Ainsi, dit un auteur des Song, « quelques-uns deviennent riches après avoir adopté la foi. Les gens ignorants ne savent pas que, quand on s'abstient de la viande et du vin, qu'on ne fait ni fêtes, ni sacrifices et qu'on ne s'abandonne pas à des funérailles extravagantes, on devient riche tout naturellement » (p. 174). Ceux qui sont très pauvres sont assistés par la solidarité des autres, de sorte qu'ils arrivent enfin à l'aisance. Les fidèles en voyage jouissent de l'hospitalité des coreligionnaires sur place. En tout cela on constate un étonnant parallélisme avec le puritanisme de certaines sectes du moyen âge et de la réforme en Occident.

Les textes chinois, écrit par des lettrés, qui d'ailleurs sont en général pleins d'idées préconçues contre les sectes, reprochent aux Végétariens-Adorateurs du Diable de considérer le meurtre comme moyen de sauver les hommes de la misère du monde. Peut-être ici se manifestent des influences du Manichéisme introduit avant cette époque déjà, en Chine (pp. 176-178). Mais la justification du meurtre n'est pas nécessairement manichéenne ; elle est bien connue dans le Bouddhisme Mahâyâna et le Tantrisme (2).

Sous les Song et les Yuan, apparaît le troisième type d'association religieuse à caractère subversif. Ce sont les sectes de Maitreya et du Lotus blanc (Pai-lien-kiao) (pp. 185-193). Maitreya est le Bouddha de l'avenir, un messie qui inaugurerait une période où la misère n'existerait plus. Déjà sous les T'ang, des révoltes sporadiques s'étaient produites sous son nom. Sous la dynastie mongole, les croyances de la secte de Maitreya se confondent avec celle du Lotus blanc. Depuis, l'espoir dans l'apparition de Maitreya devient un élément de sociétés secrètes religieuses jusqu'à l'époque contemporaine.

Les temps troublés des derniers Yuan, pendant lesquels sévissent famines et misère jusqu'à la chute de la dynastie, s'inaugurent par des soulèvements où l'on annonce l'arrivée imminente du règne millénariste de Maitreya. Une propagande intense se dirige contre la dynastie mongole considérée comme illégitime du fait de son origine barbare. Déjà ce facteur national se fait jour quand les Song devaient payer des tributs extorqués au peuple pour acheter leur tranquillité aux Etats barbares établis au nord de l'Empire. Après les temps traités par M. Shih, ce facteur nourrit l'activité des sociétés secrètes de l'époque mandchoue et enfin l'insurrection des T'ai-p'ing.

Dans ses conclusions (pp. 218-226), l'auteur, après avoir résumé son étude des idéologies de ces mouvements insurrectionnels, se demande, en face de la corrélation entre la similarité de leurs causes sociales et l'uniformité de leurs perspectives idéologiques, s'il y a une action réciproque d'un facteur sur l'autre. Sans une réponse à cette question, qu'il ne se propose pas de donner ici, l'étude « ne peut être que descriptive, non explicative ».

Finalement, en se basant sur la définition du terme de révolution comme changement majeur de l'ordre politique avec refonte profonde de l'ordre social, il constate le fait que, jusqu'aux contacts avec l'Occident moderne, l'histoire de la Chine a connu « de nombreuses rébellions, révoltes et soulèvements... mais aucun mouvement qui puisse être considéré comme une révolution ».

(2) Selon une lettre de M. Paul DEMIÉVILLE à l'auteur (p. 222, n. 3). Sur le débat au sujet de l'identification avec le manichéisme, voir p. 177, n. 1.

Il faut être reconnaissant à M. Vincent Y.C. Shih de nous donner une si excellente vue d'ensemble des idéologies des rebellions populaires au cours de dix-neuf siècles de l'histoire de la Chine. C'est une base pour toute étude sociologique des mouvements populaires de l'Empire du Milieu. Son travail s'appuie sur une riche documentation, et les nombreuses et importantes citations de passages des textes chinois permettent aussi au lecteur non-sinologue de suivre son exposé d'une succession de mouvements religieux tournés en révolte qui, toute distance gardée, ne sont pas sans certaines analogies dans l'Occident du moyen âge et des temps de la Réforme.

* * *

Cultes médiumiques à Singapour.

Le Sud-Est asiatique a donné à plusieurs reprises des matériaux importants pour l'étude de la religion populaire chinoise. Ainsi par exemple la connaissance de la société secrète du Ciel et de la Terre (appelée le plus souvent Triade) remonte à des documents chinois découverts dans ces pays. Dans les années soixante du siècle dernier, de tels documents tombèrent aux mains de la police à Padang (Sumatra). C'est sur cette base que Gustave Schlegel publia son travail sur la Triade (3). W. A. Prickering nota ses observations, faites comme membre de la société à Singapour (4), Ward et Stirling y réunirent la documentation de leur ouvrage sur les Hong (5).

La Malaisie et les Straits Settlements sont des avant-postes de la civilisation chinoise. La ville de Singapour compte aujourd'hui plus d'un million d'habitants et parmi eux 80% de Chinois. Donc on peut dire à juste titre que c'est au fond une ville chinoise, avec certaines restrictions il est vrai, qui résultent peut-être moins de la situation géographique que de la composition spéciale d'une population d'immigrants hardis, durs au travail et peu instruits, venus dans ces régions pour se frayer un chemin vers une richesse qui leur semble inaccessible dans leur pays d'origine.

De leur terre natale ils apportent les traditions de la religion populaire, mélange de l'héritage confucianiste et de conceptions taoïstes et bouddhistes. Mais il y a des modifications dues aux conditions particulières du pays. Un élément primordial de la religion en Chine, le culte des ancêtres, est défavorisé et même très réduit ici. Son centre, la famille attachée à un sol ancestral, est déraciné et transplanté en terre étrangère. Elle n'existe même qu'à un degré amoindri : en 1911 il y avait 356 femmes pour 1.000 hommes ; en 1947 les femmes étaient toujours en minorité, bien que leur nombre eût augmenté à 882 (p. 19). Dans ces circonstances la grande famille chinoise ne se forme pas et même les tombes, si respectées en Chine, sont négligées après une génération (p. 36). Mais il faut noter qu'on tient toujours rigoureusement aux obligations de piété filiale envers les parents âgés (p. 19).

Les éléments intellectuels capables de revivifier un bouddhisme approfondi manquent dans cette population de colonisateurs. Ainsi les manifestations d'une religiosité populaire d'un niveau assez inférieur comme les cultes médiumiques ont toute facilité pour se répandre largement.

(3) Gustave SCHLEGEL, *Thian ti hioui, Association de Hung en Société du Ciel et de la Terre*, Batavia, 1866. Manuscrit lithographié.

(4) W. A. PRICKERING dans *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 1878, p. 63-84 ; vol. 1879, p. 1-18.

(5) J. S. M. WARDS et W. G. STILING, *The Hung League or the Society of Heaven and Earth*. Londres, The Baskerville Press, 1925-6, 3 vol.

Le but principal de ces cultes est d'obtenir des conseils et des prédictions divins dans les situations difficiles de la vie quotidienne, les affaires, les maladies, etc. M. Elliott trouve la raison de leur grande fréquence à Singapour dans le caractère des nouveaux-venus pour lesquels rien ne compte que le succès matériel et immédiat (pp. 36-40).

D'ailleurs il ne faut pas supposer que les cultes médiumiques soient restreints à la Chine des Mers du Sud. De Groot les a étudiés pendant des longues années dans le Sud du Fou-kien, d'où provient du reste la majeure part des émigrants de Singapour. Mais les messages divins énoncés par la bouche de personnes possédées sont répandus dans la Chine entière. On les trouve dans les écrits chinois depuis l'antiquité jusqu'au-delà des Boxeurs.

Au dernier siècle de la période des Royaumes combattants les extases médiumiques sont immortalisées dans les poésies des Tch'ou-ts'eu (4^e-3^e siècle avant J.-C.) (6).

M. Elliott avance (pp. 24-39) sur les conceptions religieuses fondamentales des Chinois quelques généralités qui sont de grande utilité pour le lecteur non-sinologue. Ainsi il donne quelques notes indispensables sur les notions d'âmes multiples qui, pour les Chinois, résident dans chaque individu, les âmes spirituelles et les âmes inférieures (pp. 27-29). Ensuite l'auteur ne peut se décider entre les différentes traductions du terme *chen* (en romanisation anglaise *shen*), parmi lesquelles il trouve *dieu* trop chargé d'idées occidentales et *esprit* trop « impersonnel et trop vague ». Il préfère garder le terme chinois *chen* et désigne la tradition religieuse à laquelle les cultes médiumiques appartiennent comme *chenisme*, terme inhabituel et quelque peu barbare, mais qui en tout cas n'insinue pas de fausses nuances.

Au centre effectif des cultes médiumiques se trouve le personnage dans lequel un *chen* déterminé descend. Le *chen* est censé donner, par la bouche de son support, des conseils et faire des prédictions.

A Singapour, ces médiums portent le nom de *dang-ki* dans le parler de Fou-kien, en langue mandarine *t'ong-ki*, qui signifie à peu près garçon-devin (p. 47).

Pour la profession de *dang-ki* on préfère les candidats au-dessous de vingt ans, surtout si leurs horoscope montre certaines particularités. Ils sont obligés à une vie moralement irréprochable, et on suppose qu'ils meurent jeunes (p. 46) — ce qui n'empêche pas qu'il y en ait qui deviennent âgés. D'après M. Elliott, ils ne sont pas mentalement inférieurs, mais peut-être l'un ou l'autre est épileptique (p. 59).

La qualification d'une personne pour la fonction de *dang-ki* peut se révéler lors d'un culte dans un temple où elle entre subitement en transe, sous l'impression des cérémonies ou d'un médium possédé. Ce serait une possession involontaire. Mais souvent une véritable préparation consciente à l'activité de *dang-ki* a lieu. En général le candidat est prédisposé, depuis sa tendre enfance, par une vie passée parmi les fidèles les cultes médiumiques et au milieu de leurs temples.

Après des invocations du dieu le novice passe, avec l'aide et sous le contrôle d'un *dang-ki* expérimenté, par un curieux entraînement dont la réussite prouve la qualification du candidat. Des actes d'auto-mortification violente et souvent cruelle suivent, et enfin, après un temps plus ou moins long, il obtient la maturité : il est capable d'exprimer en transe les messages du *chen* et ses conseils

(6) Arthur WALEY, *The Nine Songs. A Study of Chamanisme in Ancient China*. New-York, Grove Press, 1956.

médicaux. Un dernier stade du développement du *dang-ki* demande une initiation secrète qui dure en général 49 jours. « Les secrets qui sont gardés sévèrement, représentent une accumulation de connaissances occultes plutôt que de révélations immédiates prononcées par un *dang-ki* possédé ». A ce stade, le médiumisme est considéré comme à peu près inutile. A Singapour il est rare qu'un candidat aspire à ce degré supérieur (pp. 59-62).

Souvent le *dang-ki* se prépare à l'état de possession par les jeûnes et l'abstinence sexuelle (p. 47). Pendant la cérémonie il est accompagné d'un interprète et de deux ou trois assistants qui s'occupent de son équipement, chantent des incantations et veillent à ce que tout se passe dans l'ordre. Des garçons de 8 à 16 ans l'entourent, frappent les gongs et les tambours et rendent des services accessoires (p. 67). Les femmes qui sont enceintes ou qui ont leurs règles doivent quitter le temple avant que la cérémonie médiumique commence sinon, affirme-t-on, elles mettent en danger le *dang-ki* ainsi qu'elles-mêmes (p. 48). Elles ne peuvent rester qu'avec l'autorisation spéciale donnée par le *chen*.

Entré au temple, le *dang-ki* examine d'abord si tout l'équipement est en place, si les lampes sont remplies d'huile par les fidèles, etc. Il vomit le contenu de son estomac et sous le bruit indescriptible des tambours et des gongs, sous le chant monotone des incantations, pendant que des nuages d'encens l'entourent, son corps se raidit et devient presque glacial. En le touchant l'auteur a vérifié quelquefois la réalité de cet effet. Alors les membres commencent à trembler, les cheveux que le *dang-ki* porte très longs se dressent dans tous les sens et ses gesticulations violentes ressemblent à celles du *chen* quand celui-ci est représenté sur la scène du théâtre. Souvent dans ce délire il danse furieusement et se flagelle jusqu'au sang d'une balle armée de 108 pointes de fer (*prick-ball*; 108 = chiffre consacré dans le bouddhisme), escalade une échelle dont les échelons sont des tranchants de couteaux, s'assied dans une chaise dont le siège est hérissé de pointes de fer, etc. Il transperce surtout sa langue de deux « lardoires » (v. pl. Vc) qui entrent dans la bouche à travers les joues. Le sang qu'il perd abondamment sert à imbiber d'innombrables petits papiers qui prennent ainsi le caractère de talismans et qui sont distribués parmi les fidèles. Il éteint aussi avec sa langue des faisceaux de bâtons d'encens brûlants.

L'auteur a constaté chez un *dang-ki* âgé que la langue portait une masse de lésions causées par les « lardoires » ; également la langue est souvent en contact incontestable avec les bâtons brûlants.

Tout cela n'est que préparation au moment où le *dang-ki* en transe commencera à donner les réponses du *chen* aux questions que les fidèles posent et auxquelles s'attachent maintes fois de longues délibérations. Il est à remarquer qu'il n'est pas impossible que le *chen*, dans ses conseils médicaux, recommande de consulter les médecins de l'hôpital européen en vue d'un traitement chirurgical (p. 92). D'ailleurs, dans un cas observé par M. Elliott, parmi les assistants du *dang-ki* se trouvent des employés d'un tel établissement.

Les réponses peuvent s'exprimer dans une langue à peu près inintelligible qui demande une interprétation par un assistant du *dang-ki*, chargé spécialement de cette besogne. Elles sont énoncées à la première personne comme si c'était le *chen* qui parlait.

Lors des grandes fêtes du temple, en général le 1^{er} et le 2^e anniversaires du *chen* auquel le temple est consacré, des cérémonies spectaculaires ont lieu. Elles sont longuement préparées d'avance. Par des collectes, on réunit l'argent nécessaire pour engager des prêtres taoïstes et bouddhistes, des chanteurs, des acteurs, etc. La fête est rehaussée par des représentations théâtrales données sur une scène en face du temple ou un théâtre de marionnettes si les moyens financiers ne

suffisent pas pour rétribuer une compagnie de comédiens. Le *dang-ki* possédé par le *chen* fait des performances physiques qui étonnent et effrayent le public qui assiste à la fête (pp. 62-65, 147-158 et autres endroits). Parfois il se met à la tête d'un groupe de fidèles et les conduit pour qu'ils traversent avec lui devant le temple un plan du sol sur lequel des charbons ardents sont étalés (pp. 154-156).

Enfin, une procession porte en palanquins, par les rues et les ruelles de la « paroisse », les images du *chen* et d'autres divinités qui sont vénérées avec lui dans le temple. Elles sont précédées des *dang-ki*, assis dans des chaises-à-porteurs. Leurs joues et leur langue sont transpercées par les « lardoires ». Eux et leurs assistants agitent des fouets contre les démons qui pullulent sur les bords du chemin tandis que les *chen*, représentés par leurs images considérées comme animées, les terrifient de telle sorte que les démons s'enfuient au loin. A des endroits où par exemple se sont produits des accidents de circulation qu'on attribue à l'action des démons, la procession s'arrête et on procède à des rites d'exorcisme (p. 100). D'après la croyance populaire, c'est surtout depuis l'occupation japonaise que le pays est jonché d'innombrables âmes inassouvies appartenant à des hommes morts injustement qui errent comme démons provoquant des malheurs de toutes sortes (p. 18).

Il nous semble que, dans ces processions comme aussi à d'autres occasions, le *dang-ki* est un véritable exorciste. Cela est également indiqué par la peau de tigre dont il est revêtu parfois (pp. 97-98) et par le drapeau noir avec le symbole du Faîte suprême (*yin-yang*) entouré des Huit Diagrammes en blanc, hissé devant le temple et tout près du *dang-ki* en état de possession (v. p. ex. pl. VIa). Ce drapeau représente l'ordre universel dont le monde démoniaque est exclu, et le tigre est l'ennemi par excellence des démons, qu'il dévore. Nous ne pouvons nous empêcher de penser ici aux processions d'exorcisme qui se font en cas d'épidémies depuis des siècles et qui sont un dernier reflet de l'antique cérémonie du *No*, expulsion de la peste (7), qui est décrite déjà aux Annales dynastiques des Han postérieurs.

Si le *dang-ki* est le personnage central dont les succès attirent la foule des fidèles au temple, les divinités qui apparaissent, pour le croyant, derrière lui et lui inspirent leurs messages sont les *chen* ou divinités. Ce sont d'ordinaire les mêmes qu'on connaît dans la religion populaire de toute la Chine, héros divinisés des romans populaires et du théâtre comme le *Ts'i-t'ien ta-cheng*, le Grand-Saint-égal-au-Ciel, le singe-dieu du *Pèlerinage vers l'Ouest* (8) ou *San T'ai-tseu*, le Troisième prince, général qui luttait pour les Tcheou contre la dynastie décadente des Yin (vers 1050 av. J.-C.) et qui est un héros du roman *Les Métamorphoses des dieux*. Les grands dieux du culte officiel et du Bouddhisme comme *Kouan-ti* et *Kouan-yin* qui, en Chine même, ne s'incarnent pas d'ordinaire dans un corps de médium, se manifestent fréquemment ainsi à Singapour (pp. 73-79).

M. Elliott consacre de larges parties de son livre à l'étude de l'organisation des cultes médiumiques et de leur rôle et situation à l'intérieur de la société chinoise de Singapour et de sa région.

L'organisation d'un tel culte y repose sur un ou plusieurs organisateurs (*promoters*). Chez M. Elliott ils se présentent d'ordinaire comme des hommes fort réalistes qui, connaissant bien les besoins religieux de leur entourage, découvrent facilement les occasions et les endroits propices où il vaut la peine de fonder

(7) Voir par exemple DE GROOT, *The Religious System of China*, vol. VI, p. 973-990, où le phénomène, étudié au Fou-kien, est mis en rapport avec le *No*.

(8) Lors de la tournée de l'Opéra de Pékin en Europe (1955) il était l'héros de *Troubles dans le Royaume du Ciel*.

un culte et un temple. Ils s'efforcent d'obtenir le concours d'un *dang-ki* réputé et d'un comité de personnes estimées du quartier et d'engager les assistants dont le *dang-ki* et le culte ont besoin. Le temple est alors entreprise privée, en général propriété des *promoters*. Il est mise en valeur par ceux-ci pour exploiter tout bonnement la crédulité des fidèles.

Les organisateurs et les assistants des cultes (pp. 70-71) exercent souvent des métiers comme celui d'employé de commerce ou d'employé subalterne d'administration (voire d'agents de police secrète), de conducteur de taxis, etc. Dans de tels cas ils ne peuvent se consacrer à leurs activités au temple que le soir et pendant le week-end. Il arrive aussi que des boutiquiers ou des marchands se chargent de l'organisation d'un culte.

Mis à part l'intérêt matériel, d'autres facteurs interviennent souvent dans l'attitude des *promoters*, pour exemple le désir d'augmenter leur prestige dans le quartier ou le village où ils passent leur vie. Aussi l'élément religieux peut apparaître d'une façon très accentuée à côté de la recherche du gain et même l'emporter de loin. M. Elliott, (p. 121) parle d'un homme influent et sans doute fortuné dans un village près de Singapour qui, au temps des Japonais dont il souffrait fort, s'était tourné vers la religion sous l'inspiration d'un songe. Il fonda deux temples et engagea deux *dang-ki*, dont l'un abandonna sa place dans une compagnie de transport par autobus pour se consacrer à plein temps à son activité au temple. On imagine que tout cela demande des sacrifices considérables au fondateur.

Les organisateurs prétendent ne pas rechercher un gain matériel dans leurs activités pour le temple. Mais le *dang-ki* est obligé rigoureusement, en théorie, de travailler sans chercher aucun bénéfice. Il reçoit des dons discrets de celui qui lui demande les conseils du *chen*; ces dons sont enfermés dans un paquet enveloppé dans du papier rouge. Les cérémonies et les consultations terminées et le *dang-ki* réveillé de sa transe, le contenu du paquet est partagé entre lui et les *promoters*, souvent dans le rapport de 70% pour le premier et 30% pour les organisateurs. Evidemment le « paquet rouge » ne représente pas le seul revenu du culte. Il y a les contributions pour les fêtes annuelles, les cadeaux que les dévôts offrent pour l'équipement du temple et les honoraires fixés pour les services supplémentaires du *dang-ki* tels que le tamponnage de vêtements et d'objets de ménage au moyen de sang sorti des blessures de sa langue. En plus il y a le produit de la vente d'huile pour les lampes du temple, de bougies, de bâtonnets d'encens, etc. Le *dang-ki* peut en avoir sa part, surtout s'il est co-propriétaire du temple.

C'est le comité des personnes considérées du quartier, de la « paroisse », qui s'occupe entre autres de la collecte des sommes nécessaires aux grandes fêtes du *chen*, dans la mesure où elle est autorisée par la police. Il aide les organisateurs à faire les démarches auprès des différents départements de la municipalité en vue d'obtenir tous les permis imposés par la loi. En dernier lieu, son président est obligé de couvrir le déficit qui apparaît éventuellement dans le bilan de fin d'année.

M. Elliott étudia sur place, pendant 21 mois, de février 1950 à novembre 1951, quelque 70 cultes médiumiques, dont à peu près 60 sur la base de visites et d'investigations personnelles. Il étudia en plus environ une douzaine d'autres cultes (p. 6). Il consacre une description particulièrement détaillée à un culte du Grand-Saint-égal-au-Ciel (p. 74-76 et 80-106). Ici plusieurs *promoters* et assistants parlaient l'anglais et le malais, ce qui diminuait le risque des malentendus.

Il s'efforce toujours de faire ressortir les aspects sociologiques de ces riches matériaux. Il insiste souvent sur l'intérêt matériel, longtemps négligé dans l'étude des religions, sauf quand il s'agissait d'ouvrages tendancieux. Mais on se demande

s'il ne va pas un peu trop loin dans cette direction et s'il ne donne pas, dans ce mélange de tendances contradictoires qu'est l'homme, un accent quelque peu exagéré à l'élément purement matériel. Je rappelle l'exemple du fondateur de deux temples de village que nous venons de mentionner : ses mobiles religieux nous semblent hors de doute.

On remarque dans la *Conclusion* une certaine revision du point de vue de l'auteur à cet égard lorsqu'il parle de la foi religieuse : il lui attribue des degrés d'intensité différents selon qu'il s'agit de fidèles (*worshippers*), de *promoters* ou de *dang-ki*. Il admet que le *dang-ki* est au moins en partie convaincu d'être possédé réellement par un *chen* ; le *promoter*, en mettant en œuvre divers moyens en vue de l'effet religieux et matériel désiré, ne peut être dépourvu complètement d'une certaine foi dans l'efficacité des manifestations du *chen*, quel que soit son intérêt financier personnel. Certes la foi au sens chinois « se résume le mieux dans la constatation négative qu'il serait très imprudent de ne *pas* croire à l'occasion » (p. 162) ; et si, à côté de ceux qui sont croyants de tout cœur il y en a d'autres qui croient « un petit peu » ou seulement à telle ou telle occasion, on se trouve devant un fait qu'on ne connaît pas moins en Occident qu'en Extrême-Orient et qui est difficile à saisir par des statistiques. L'auteur fait de son mieux pour s'approcher le plus possible de ces éléments quantitatifs.

Il examine (pp. 160-161) la nature de 168 questions posées par 100 fidèles (18 hommes et 82 femmes). Il étudie comparativement les cultes médiumiques urbains, ruraux et suburbains (pp. 119-126) et encore un culte de caractère sino-malais (pp. 113-116), celui-ci témoignant du contact des civilisations qui voisiennent à Singapour.

Il tire des conclusions sur les limites locales de l'influence d'un culte en se basant sur le registre qui contient les noms et les adresses des enfants « voués » c'est-à-dire mis, par leurs parents, sous la protection d'un *chen* (pp. 83-84).

Il décrit comment un culte prend naissance, se développe, arrive à son apogée, décline et meurt (pp. 126-133).

Il constate d'autre part que, aujourd'hui, le médiumisme perd peu à peu de son importance avec la lente disparition du type de Chinois arrivé en Malaisie pendant le premier quart du siècle et l'apparition d'une génération qui, née dans les Straits Settlements, a reçu l'éducation moderne dans les écoles chinoises ou anglaises. Le superman des films américains efface de plus en plus Kouan-ti et les héros divinisés de la religion populaire (p. 32).

Enfin, selon les constatations de M. Elliott, la population illettrée, et parmi celle-ci une grande majorité de femmes pauvres des vieilles générations conservatrices et très méfiantes envers les étrangers (pp. 71, 165, etc.), constitue la masse des fidèles des cultes médiumiques. Il arrive souvent que des maris qui sont gênés de se faire remarquer parmi les dévôts chargent leurs épouses de poser des questions aux *dang-ki* (p. 115).

L'auteur estime, sur la base de quelques simples calculs, qu'environ 2 ou 3% de la population chinoise de Singapour sont intéressées intensivement à ces pratiques et que plus de 10% ont des rapports réguliers avec elles.

Au moins la moitié des Chinois de Singapour semble avoir de telles relations à l'un ou l'autre moment de leur existence et seulement un petit nombre considèrent ces pratiques comme indésirables (p. 167).

Le travail de M. Elliott se distingue par sa grande richesse d'observations souvent minutieuses, impossibles à résumer complètement dans un bref compte rendu. Elles fournissent des illustrations sur tout un côté de la religion populaire chinoise. Il dépasse même le sujet propre de son livre par sa description des

procédés d'évocation des morts, d'écriture automatique, de divination au moyen d'un panier ou de plaques tournantes (pp. 134-146) et de la technique de présages par bâtons et blocs divinatoires (pp. 38-40).

En annexe sont données 4 invocations en exemple (pp. 170-171). Les trois premières s'adressent au Grand-Saint-égal-au-Ciel et la dernière au Troisième Prince. Le syncrétisme religieux des Chinois y fait un mélange inextricable de Taoïsme et de Bouddhisme. Une 2^e annexe (pp. 172-173) reproduit des poèmes écrits par le *dang-ki* d'un culte rural pendant la transe.

L'auteur ne donne aucune interprétation de tout cela, de même qu'il s'abstient en général d'essayer des explications historiques et religieuses des faits qu'il constate. Il se borne à la pure observation. Il fournit ainsi dans les limites d'une sociologie descriptive d'excellents matériaux qui serviront aux spécialistes d'histoire et de sociologie des religions.

A la fin l'auteur donne les caractères chinois des mots qui, dans le texte, apparaissent dans la romanisation des dialectes du Fou-kien ou de Canton, fort différents de la prononciation mandarine. Ainsi ils sont facilement compréhensibles à celui qui ne connaît pas ces dialectes. Il aurait été indiqué de noter également les caractères chinois pour *Hokkien* qui désigne la province et les habitants de Fou-kien, et surtout de *Teochiu* qui désigne autant que je sache les gens de la ville préfectorale de Tch'ao-tcheou et de ses environs.

Une question nous vient à l'esprit à la lecture de ce livre instructif : celle d'éventuels rapports des cultes médiumiques avec des mouvements sociaux. On sait que le médiumisme joue son rôle dans les sociétés secrètes. Ainsi les Boxeurs de 1898-1900 furent stimulés par des messages censés divins et transmis par des médiums en transe. N'y a-t-il pas, dans les cultes médiumiques de Singapour ou dans quelques-uns parmi eux, des éléments de critique sociale et politique qui pourraient aboutir un jour à des soulèvements dans cette ville où les sociétés secrètes étaient très puissantes jusqu'à l'interdiction des Hong (Triade) en 1890 ? M. Elliott ne nous dit rien à cet égard. Mais il mentionne (p. 20) que, à côté du millier de clubs et confréries officiellement enregistrés, il y a, selon l'avis de la police, environ 300 bandes de malfaiteurs (*thuggish gangs*) « dont quelques-uns utilisent des rituels d'initiation secrets et peuvent être considérées comme des sociétés secrètes ». Ne se peut-il que, dans l'une ou l'autre, des velléités d'insurrection voisinent avec le banditisme, comme l'espoir du nationalisme chinois cohabita longtemps, selon Sun Yat-sen, avec des gens sans aveu dans les sociétés secrètes des temps de la dynastie mandchoue ? Y a-t-il du médiumisme dans ces sociétés illégales ? Il est à noter que la police de Singapour craint apparemment que de telles tendances ne puissent s'infiltrer dans les cultes religieux. Elle impose, surtout depuis la victoire du communisme en Chine, des mesures de restriction et de contrôle aux rassemblements et aux processions (pp. 5-6 ; v. aussi p. 96).

G.G.H. DUNSTHEIMER.

C.N.R.S.

A PROPOS DU DONATISME...

LA misère sociale de l'Afrique romaine au IV^e siècle de notre ère a-t-elle engendré un mouvement religieux nuancé de millénarisme et de messianisme ? Telle est la question que la récente thèse de J.-P. Brisson (1) sur le mouvement donatiste peut poser au sociologue, et dont le livre de W. H. C. Frend (2) éclaire certains aspects ethniques et idéologiques. Le problème est en effet de savoir si l'on peut juxtaposer dans l'Afrique du IV^e siècle les phénomènes ecclésiastiques et les phénomènes sociaux ; en d'autres termes, peut-on voir une relation de cause à effet entre les progrès de l'Eglise donatiste et le mouvement de révolution sociale des circoncillions ?

Le mouvement religieux a eu pour point de départ les graves conséquences de la persécution de Dioclétien dans la chrétienté d'Afrique. Le mouvement social est issu de la misère d'un prolétariat rural. Comment et pourquoi les deux mouvements se sont-ils rencontrés ?

De 303 à 311, l'Eglise catholique, dans l'ensemble de l'Empire romain, fut soumise à la persécution la plus longue de son histoire. Déclenchée par Dioclétien, elle ne prolongea après son abdication (304) sous le régime de la Tétrarchie. Persécution très grave qui tenta de ruiner l'Eglise chrétienne d'une manière radicale : confiscation des biens, démolition des églises, autodafé des livres saints, arrestation des évêques. Les remous et les schismes qui suivront la persécution donnent l'impression d'ailleurs, que celle-ci fut, en certains lieux, efficace, et que les défections furent, parfois, assez nombreuses. Beaucoup de chrétiens rusèrent, achetèrent des billets de sacrifice ou firent semblant de livrer les Ecritures, remettant, en fait, aux autorités, des livres hérétiques. Certains apostasièrent. La fin de la persécution (édit de Licinius, 311) fut suivie d'un revirement inattendu dans la situation de l'Eglise. La conversion de Constantin, bientôt seul maître de l'Empire, fit de l'ancienne persécutée la protégée, puis l'alliée de l'Etat. Mais le rétablissement de la paix religieuse s'accompagna de dissensions intérieures entre les chrétiens restés fidèles et les renégats qui désiraient rentrer dans l'Eglise ; entre les partisans de la rigueur envers les apostats et ceux qui voulaient manifester une certaine clémence à leur égard. Ces dissensions allèrent jusqu'au schisme, à Rome, en Egypte (schisme méletien) et surtout en Afrique. Comme il arrive souvent en pareilles circonstances, c'étaient ceux qui avaient eu une conduite assez douteuse durant la persécution qui se montraient les plus intransigeants, sans doute pour détourner l'attention d'autrui de leur propre passé.

(1) *Autonomie et christianisme dans l'Afrique romaine*, Thèse soutenue à la Faculté des lettres de Paris, le 14 janvier 1956.

(2) *The Donatist Church*, Oxford, 1952.

En Afrique du Nord les débuts du Donatisme plongent dans cette confusion caractéristique des lendemains de crise : les querelles de personnes se mêlent aux questions de principe. En 312 il s'agit de donner un successeur à l'évêque de Carthage Mensurius. On élit Cécilien, un diacre ; il est consacré par trois évêques, dont Félix d'Aptonge. Cette ordination provoque une réaction très vive dans le clergé de Carthage et dans tout l'épiscopat de Numidie. Un groupe d'opposants se réunit ; un évêque numide, Donat des Cases Noires, y joue un rôle important : il donnera son nom au schisme. On accuse en effet Cécilien d'avoir été un « traître », d'avoir livré les Ecritures pendant la persécution. Comme son consécrateur, Félix d'Aptonge, est également aux yeux des opposants un traîtreur notoire, l'ordination de Cécilien est déclarée nulle et non avenue, et l'on élit à sa place, le lecteur Majorin.

Tel est le point de départ d'un mouvement qui durera jusqu'à l'invasion vandale. Malgré les conciles, les interventions nombreuses et changeantes de l'autorité impériale, les persécutions, les objurgations d'Optat de Milève et de saint Augustin, le schisme donatiste se développera, groupant de nombreux fidèles. Les progrès croissants de cette Contre-Eglise témoignent de sa vitalité : en 330, on compte environ 270 évêques donatistes ; en 394, plus de 400 ; à la Conférence de Carthage, en 411, ils seront encore 276.

Or, il faut remarquer que le prétexte du schisme, l'ordination de Majorin à la place de Cécilien, n'est pas seulement le signe d'une scission : il est en même temps, la mise en application d'une théologie sacramentaire particulière. Tout sacrement — ici le sacrement de l'Ordre — conféré par un ministre indigne est, par là même, invalide. A l'opposé, la doctrine de l'Eglise catholique, depuis longtemps mise en pratique, était la suivante : un sacrement est valide si celui qui le confère, digne ou indigne, se conforme à la volonté du Christ. Autrement dit, le ministre humain n'est que l'instrument du Christ seul et vrai ministre des sacrements. Deux conceptions de l'ordre ecclésial s'opposaient donc à Carthage. Pour les donatistes l'Eglise est une communauté dont tous les membres sont saints, et les sacrements sont les canaux par lesquels cette sainteté, présente en chaque membre de l'Eglise, est transmise aux hommes : la sainteté se situe donc pour eux au plan existentiel, au niveau de l'âme humaine. Pour les catholiques, la sainteté se situe d'abord dans un noyau institutionnel, dans une *société*, voulue et créée par le Christ, indépendante de la valeur personnelle des individus, et qui transmet la sainteté du Christ par les sacrements. Le catholique distingue ainsi deux ordres différents : un ordre moral, dans lequel la valeur propre de chaque membre est quelque chose de personnel, où il vaut selon ce qu'il est ; et un ordre social, où chaque membre vaut selon ce qu'il représente, selon sa fonction. Les donatistes ont volontairement transporté à l'ordre des fonctions sociales les exigences et les conditions de l'ordre moral.

Au point de vue sociologique les deux conceptions sont intéressantes à étudier. Partant d'un schéma antithétique qui devait être appelé à une vaste diffusion, le théologien donatiste Tyconius oppose une cité de Dieu à une cité du diable ; une Eglise de Pierre à celle de Judas. L'une dit-il, suit le Seigneur, l'autre le démon ; l'une le Christ, l'autre le monde. L'une tue et frappe, l'autre est massacrée. La dialectique de ces deux églises témoigne à la fois de cette idéologie du martyre que nous retrouverons chez les Circoncissions et de l'opposition foncière qui existe, pour les donatistes, entre l'Eglise du Christ et le monde. Pour Tyconius comme pour les autres donatistes (3), l'Eglise est donc la somme des individus qui

(3) Trop indépendant, Tyconius sera exclu vers 380 du parti donatiste, après le schisme interne de Rogatus.

se reconnaissent mutuellement pour saints. Les catholiques pensent au contraire que la société ecclésiale transcende les individus. Le caractère moral individuel ne change rien à la sainteté objective de l'institution et le mystère du sacrement ne fait que refléter le mystère même de l'Eglise, société humaine possédant les paroles de la Vie Eternelle.

* * *

J.-P. Brisson a tenté de démontrer la conjonction de ce mouvement religieux et de la révolte sociale des circoncellions. Son analyse de la « jacquerie » africaine se contente de reproduire les conclusions du bel article de Ch. Saumagne (4). Ces circoncellions, que la Constitution Impériale du 30 janvier 412 mentionne comme une catégorie bien distincte — ouvriers agricoles saisonniers et semi-nomades —, nous les voyons surgir au second quart du IV^e siècle, dans les riches campagnes d'Afrique du Nord, surtout dans les plaines de Numidie et se signaler par leurs violences, dirigées contre les propriétaires terriens, contre les créanciers, contre les maîtres cruels. Les écrivains catholiques nous fournissent de précieux témoignages sur cette révolte :

« ...Des bandes insensées d'individus sans foi ni loi troublaient le repos des innocents... Quel maître n'a pas été contraint, alors, de craindre son esclave qui allait se mettre sous leur protection ? Qui pouvait exiger le remboursement de ceux qui pillaient ses celliers ?... Par crainte des gourdis, des incendies, on déchirait les actes d'achat des pires esclaves, pour les rendre libres. Arrachées de force, les créances étaient rendues aux débiteurs... » (5).

« ...Personne n'était tranquille au sujet de ses terres ; les reconnaissances de dettes n'avaient plus de valeur... tout le monde était frappé de terreur par les lettres de ceux qui se vantaient d'être les chefs des saints. Si l'on tardait à leur obéir, une bande en délire s'abattait soudain... Chacun se hâtait de renoncer à ses créances, même aux plus importantes, et l'on considérait comme un gain d'avoir échappé à leurs coups. Les routes n'étaient plus sûres. Des maîtres jetés à bas de leur voiture durent courir comme des esclaves devant leur valet monté à leur place : la situation était renversée entre les maîtres et les esclaves ! » (6).

A travers ces lettres c'est vraiment une agitation sociale caractérisée, une jacquerie qui se manifeste, mais non une révolution politique. Nul à l'époque, fût-il le plus violent opposant à l'occupant romain, ne pouvait envisager une situation politique différente. Si l'agitation sociale a persisté c'est en raison du caractère religieux qu'elle prit très vite. Les circoncellions s'appellèrent mutuellement « les saints » : ils sont les *milites Christi* et leurs morts sont honorés comme des martyrs chrétiens. W. H. C. Frend voit là une idéologie très proche de celle qui a guidé la conquête islamique : le « saint », martyr que l'on honore dans sa *cella* est le frère aîné du marabout reposant dans sa « koubba »... Il faudrait aussi souligner, dans ces notes de psychologie religieuse collective, la volonté de continence observée par les circoncellions, que les donatistes, pour cette raison, comparèrent aux anachorètes chrétiens.

(4) Ch. SAUMAGNE, « Ouvriers agricoles ou rôdeurs de celliers ? Les circoncellions d'Afrique », in *Annales d'histoire économique et sociale*, VI, 1934.

(5) Aug. *Epist.*, 185, IV, 15.

(6) Optat de Milève, III, 4, tous deux cités par Brisson.

J.-P. Brisson pense que les circoncellions se sont ralliés au donatisme parce qu'ils ont cru voir dans ce mouvement une Eglise des pauvres et des justes, l'historien doit introduire ici quelques nuances. Frend a bien montré, par exemple, qu'au catholicisme urbain, facteur d'ordre politique et social, et donc allié de Rome, s'opposait, « au delà des murailles de la société gréco-romaine », un autre type de christianisme indigène. C'est à celui-ci que se seraient ralliés les circoncellions. En fait, le donatisme s'est concentré dans les villages surpeuplés de Numidie. Il prédomine chez les paysans et chez les semi-nomades, tandis que les propriétaires et les décurions, lorsqu'ils ne sont pas restés païens, sont catholiques. Est-ce une conséquence économique ? ou plutôt une opposition ethnique qui recouvrait un état de fait économique et social ? Par intérêt personnel et pour maintenir leur situation prédominante les grands propriétaires se sont ralliés aux catholiques dans l'exacte mesure où ceux-ci étaient les alliés de l'Empire, mais aussi de l'ordre social. Aussi ne s'étonnera-t-on pas de voir les évêques donatistes de Carthage et d'autres villes, riches propriétaires et pas du tout semi-nomades, demander l'intervention de l'armée romaine pour réprimer féroceement au *locus Octavensis* la première agitation paysanne.

Mais la farouche résistance des donatistes à la répression sanglante décidée en 348 par l'empereur Constant — « les dragonnades de Macaire », selon le mot de Mgr Duchesne — scella l'alliance des deux mouvements. Pour résister aux archers impériaux, un évêque de Numidie, Donat de Bagaï fit appel aux circoncellions élevés, pour la circonstance, à la dignité de lutteurs sacrés, *agonistici*. Leurs solides gourdins firent merveille et ce fut le point de départ de grands massacres que les donatistes justifiaient en assimilant au martyr cette sorte de suicide collectif. Frend a heureusement souligné que le martyr, comme la pauvreté, ont représenté pour les donatistes et les circoncellions non seulement les vertus d'un héroïsme ordinaire et individuel, mais ont souvent atteint le niveau d'actes rituels, — cela avec une plus ou moins grande connotation magique —, dont l'observance donnait aux Elus la vision du Paradis et l'entrée immédiate dans « la Vigne du Seigneur ». Là encore, le rapprochement avec l'idéologie islamique de la guerre sainte s'impose. Aux circoncellions l'Eglise des saints apparut comme celle des pauvres et des justes (7) ; le martyr subi en fait l'héritière de l'Eglise africaine souffrante, celle de Tertullien et de Cyprien. Le refus du monde, pour quoi il fallait donner sa vie, leur semblait dans la fidèle tradition du III^e siècle : alors les chrétiens étaient des séparés, refusant de pactiser avec la civilisation du démon, avec le luxe et la dépravation du monde païen. Mais, depuis, l'empereur était devenu chrétien ; l'Eglise s'était alliée à l'Etat. Ignorant volontairement les événements de 311-313 et refusant le précepte chrétien, bien antérieur pourtant à la conversion de Constantin, d'obéissance à l'autorité établie, les donatistes se cantonnaient dans un anachronisme stérile. Ils maintenaient, farouchement, une tradition périmée de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Pétilien déclarait que l'empereur n'a rien de commun avec l'Eglise et qu'il n'a pas le droit de s'en occuper. C'était là, au IV^e siècle, une dangereuse position.

A cette protestation de plus en plus idéologique, la jacquerie des ruraux est venue apporter de solides bases humaines, et une réalité brutale. Mais en même temps elle y puisait des raisons d'espérer. Car ne pouvant concevoir un changement de l'état politique et social qui faisait leur misère, les circoncellions trouvèrent dans l'idéologie donatiste la justification finale de leur révolte. Le sentiment de frustration de l'ouvrier agricole coïncidait avec le sentiment, devenu archaïque, du chrétien dans le monde païen. Et Brisson a sans doute raison d'écrire : « Le

(7) « Ita nos quoque iustos et pauperes », disait Pétilien, un des chefs donatistes.

donatisme a pu devenir la religion des pauvres parce qu'il était la religion des séparés » (p. 427). Le donatisme correspond ainsi au refus d'accepter ce qui était pour l'Eglise conversion de l'Empire au christianisme et qui était pour lui ralliement du christianisme à l'Empire. Quant à classer, par ordre d'importance, les multiples causes de ce refus, ethnique, sociale, idéologique, l'historien marquera une légitime hésitation. En l'absence de documents précis il se contentera d'indiquer la complexité du problème (8).

Pour Brisson, la persistance du schisme donatiste jusqu'à l'invasion vandale, la résistance obstinée qu'il opposa aux multiples pressions de l'autorité, résultent certainement de la conjonction des deux mouvements. Frend, par contre, souligne que le catholicisme n'existait en Afrique du Nord qu'en fonction de l'implantation d'institutions matérielles romaines. L'Eglise catholique, écrit-il, peut bien remporter en 411, à la Conférence de Carthage, une victoire qu'elle estime décisive. « Elle a en fait créé une situation révolutionnaire » qui devait hâter le déclin du catholicisme dès l'arrivée des Vandales, car « ce dernier n'était en fait porteur d'aucune réforme sociale ». La victoire catholique n'a été obtenue qu'avec l'aide des propriétaires de classe sénatoriale. Sans Pammachus, Festus, Celer, il eût été impossible de réduire le donatisme rural. Si cette thèse s'avérait exacte, il faudrait constater que la revendication sociale a pris le pas sur l'idéologie religieuse.

Il est en tous cas hors de doute que les deux mouvements de protestation se sont portés l'un l'autre et que le donatisme a puisé la plus grande part de sa vitalité dans la révolte des circoncillions. Mais de l'existence d'une telle collusion, entre une idéologie religieuse et une agitation sociale, il n'en faut pas déduire qu'elle était inévitable. Les spéculations théologiques peuvent bien dévier en phénomènes d'opposition politique, « elles ne leur sont pas consubstantielles », pour reprendre la fine remarque de Ch. Courtois, qui affirme, avec Vannier, que les circoncillions ont vécu leur histoire, à côté des donatistes. L'agitation sociale, il est vrai, n'est pas née lors de l'éclosion du schisme ; elle était endémique dans l'Afrique romaine. D'autre part l'absence de documents à l'époque vandale ne permet pas de croire qu'elle cessa avec la disparition du christianisme. Il n'en demeure pas moins que, faisant figure d'Eglise nationale pour la moitié des Africains, le donatisme a satisfait leur particularisme, qu'il a répondu à leur tempérament profond, « jusque dans ses excès et ses violences, à leur goût de la division, à leur exclusivisme foncier » (9), et qu'il a hâté la disparition de la romanité, entraînant ainsi celle du christianisme.

A la fin de sa thèse, J.-P. Brisson prétend avoir trouvé le poète de ce mouvement populaire, en la personne du mystérieux Commodien, que les historiens de la littérature latine chrétienne ont tant de mal à situer. On aimerait partager cette certitude. L'œuvre de Commodien révélerait alors des tendances millénaristes qui se seraient manifestées au sein du donatisme. Malheureusement les arguments invoqués n'entraînent pas la conviction. Ainsi l'utilisation par Commodien des « *Testimonia* » de saint Cyprien n'est pas une preuve : ce livre, réduit à l'état de manuel apologétique, fut utilisé, copié, pillé par de très nombreux écrivains ecclésiastiques des IV^e et V^e siècles, qu'ils fussent orthodoxes ou ariens. On n'en peut absolument pas déduire une appartenance au donatisme, héritier de la pensée théologique de Cyprien. Tout au plus un certain archaïsme provincial. L'emploi du mot *sanctus*, dans une acception que Brisson juge identique

(8) La position de l'historien classique nous paraît fort bien représentée par Ch. COURTOIS, dans sa belle thèse *Les Vandales et l'Afrique*, pp. 147-149 (voir *Archives de Sociologie des Religions*, 2, p. 145).

(9) COURTOIS, *op. cit.*, p. 149.

à celle des circoncillions n'est pas non plus une preuve suffisante (10). Mais l'auteur a eu le grand mérite de traduire, dans sa thèse d'assez nombreux passages de Commodien, écrivain difficile. Leur lecture révèle une violente attaque contre les riches : « Vous avez votre ventre pour Dieu, et vos bénéfices comme seules lois » (*Instruct.*, I, XXXI, 8). Mais de nombreuses pages concernant la vanité des richesses du monde ne sont que des thèmes diatribiques courants et l'on peut difficilement y trouver des allusions précises aux circoncillions. De même les passages antithétiques sur Rome appartiennent à une tradition chrétienne bien établie. « La fin du monde sera différée tant que subsistera l'empire romain » n'est pas une idée donatiste ; on la trouve couramment au IV^e siècle chez Lactance comme chez Eusèbe. Inversement, on suivrait facilement l'assimilation de Rome capitale du monde à Babylone la grande prostituée, chez toute une lignée d'écrivains chrétiens aussi différents que Tertullien et saint Augustin (*En. in Ps.*, LI, 4, par ex.) : on accusera difficilement ce dernier d'idéologie donatiste !

L'aspect millénariste de l'œuvre de Commodien serait capital si l'on pouvait prouver qu'il reflète bien les espérances donatistes. Les rapprochements sont tentants, s'ils ne sont pas toujours réels. « L'opposition du pauvre et du riche, écrit Brisson (p. 464), vient s'inscrire dans un dualisme dont les proportions cosmologiques paraissent assez directement inspirées de Tertullien. L'activité humaine est pratiquement démoniaque ». Plutôt qu'à Tertullien, on pensera à Tyconius, dont on n'oubliera pas cependant la position excentrique au sein du donatisme. Il reste que le bonheur, promis pour mille ans, consiste en un complet renversement des conditions sociales : les justes ressuscitent pour jouir du bonheur terrestre ; les grands et les riches deviendront leurs esclaves (*Instr.*, II, iii, 3 ; II, i, 39). On ne peut s'empêcher ici de rapprocher cet espoir de la phrase d'Optat de Milève, citée plus haut : « ...La situation était renversée entre les maîtres et les esclaves ». Les perspectives eschatologiques de Commodien (*Instr.*, II), inspirées du IV^e livre d'Esdras, font appel à l'antithèse biblique des royaumes de Juda et d'Israël. Or, Pétilien (*Epist. Cath.*, XIII, 33) invoque le schisme de 932 av. J.-C. pour justifier celui des donatistes, qui sont, à ses yeux, les deux tribus du royaume du sud, destinées à fournir les martyrs. L'historien ne retiendra ces rapprochements que comme une hypothèse de travail dont la vérification scrupuleuse doit être tentée. Il se contentera, le bilan n'est pas si mince, d'avoir marqué les limites exactes de la rencontre d'une idéologie religieuse déjà archaïque et d'une protestation sociale qui en vécut, faute d'atteindre le niveau des révolutions politiques.

Michel MESLIN et Pierre HADOT.

C.N.R.S. (Paris).

(10) P. COURCELLE, in « Commodien et les invasions du V^e siècles » *Revue des études latines*, XXIV, 1946, pp. 227-246, et in *Histoire littéraire des grandes invasions*, 1948, pp. 127-130, a proposé d'appliquer aux moines cet emploi du mot « sanctus ». Pour lui, Commodien est un ascète établi dans le sud-est de la Gaule, vivant au milieu du V^e siècle. On est bien loin de l'Afrique donatiste !

L'APOCALYPSE JOHANNIQUE

UNE CONJONCTURE HISTORIQUE

SI extraordinaires que soient les particularités de l'*Apocalypse* johannique, les attaches qu'elle garde avec la littérature juive ou judéo-chrétienne, n'en sont pas moins apparentes. On peut certes discuter de son originalité plus ou moins grande : n'est-ce pas là, pour beaucoup d'œuvres plus récentes ou plus classiques, une question toujours ouverte ? Mais, comme pour ces œuvres, c'est en replaçant l'*Apocalypse* dans son contexte littéraire, historique et sociologique, qu'on a le plus de chances de cerner son originalité, et de recueillir des éléments positifs d'interprétation.

Avant de souscrire à l'appréciation de saint Jérôme selon laquelle l'*Apocalypse* contiendrait autant de mystères que de mots (1), il convient en effet, croyons-nous, de tenter une juste discrimination entre ce que l'auteur doit à son milieu, et ce qui lui appartient en propre, puis d'utiliser ces renseignements pour pénétrer sa pensée, autant du moins que faire se peut : tel est l'objectif que nous avons poursuivi dans un ouvrage qui sortira des presses vers le même temps que cet article (2).

Est-il besoin de dire que nous ne donnons ici que des indications succinctes, et que cet exposé ne saurait contenir en particulier les éléments de preuve que nous nous sommes efforcé de réunir dans le volume à paraître ?

* * *

L'Apocalyptique juive avait, à la fin du premier siècle, une histoire déjà longue ; elle plongeait elle-même de lointaines racines dans les oracles des anciens prophètes. C'est en regard de ce genre littéraire que notre *Apocalypse* demande d'abord à être étudiée.

Ici et là, on retrouve en effet, indépendamment des influences orientales possibles, cette même tendance de la mentalité juive à se nourrir des Ecritures, non pour y trouver simplement un aliment spirituel, mais pour en développer et en prolonger le message, avec une fidélité qui, loin d'être stagnante, se veut débordante de vie : « La communauté juive, a écrit fort justement A. Robert, relit inlassablement les Ecritures : de cette méditation, sortent des Ecritures

(1) *Lettre* 53^e ; éd. Labourt, t. III, p. 23.

(2) *L'Apocalypse et l'Histoire*, Paris, Presses Universitaires, 1957.

nouvelles qui, bien souvent, ne sont que le commentaire et l'adaptation des prophéties d'autrefois. De là, ce curieux mélange de fidélité et d'imagination qui nous déconcerte » (3).

La tendance à interroger le passé pour lui arracher le secret de l'avenir, est en elle-même profondément humaine ; elle pourrait être toute rationnelle : « C'est le passé, déclare le P. Teilhard de Chardin, qui m'a révélé la construction de l'avenir » (4). Mais l'attention se portera d'autant plus exclusivement sur les oracles passés, que la connaissance rationnelle fera plus complètement défaut ; et il est curieux de constater qu'on leur a demandé la révélation des destinées temporelles de l'humanité, en même temps que celle des destinées éternelles. Il semble que, par là, le croyant ait cherché à s'assurer, dans les interventions attendues de Dieu ici-bas, la garantie de sa victoire dans l'au-delà.

Notons toutefois que, dans notre *Apocalypse*, deux courants interfèrent, l'un plus temporel, l'autre plus spirituel, et que le changement de leur rapport (nous pensons spécialement à la finale) pourrait bien révéler l'intervention d'une main étrangère.

* * *

Une fois faites ces considérations générales, il reste à situer d'une façon plus précise la composition de l'*Apocalypse*, afin de déterminer les incidences du temps et du milieu.

Certains commentateurs, s'autorisant d'une tradition assez communément reçue, datent l'*Apocalypse* de la fin du premier siècle : elle aurait été écrite sous le règne de Domitien. D'autres, d'un point de vue plus critique, pensent que l'auteur de l'*Apocalypse* n'aurait pu parler de la sauvegarde du Temple, après sa destruction en 70 ; et ils ramènent au règne de Néron, par conséquent avant 68, la composition, sinon de l'œuvre entière, du moins de ses parties les plus notables. Mais ni l'une ni l'autre de ces dates ne permet d'expliquer l'ensemble des allusions contenues dans l'œuvre du *Voyant* ; la seconde s'appuie d'ailleurs sur une lecture erronée, car il n'est pas question, dans l'*Apocalypse*, de la préservation définitive du Temple de Jérusalem, mais d'une sauvegarde momentanée du Sanctuaire pendant quarante deux mois.

Le rapprochement de la *Guerre Juive* de Flavius Josèphe et de l'*Apocalypse* suggère une autre hypothèse, qui, sans être absolument inédite, semble ne jamais avoir obtenu l'attention qu'elle mérite : d'après celle-ci, l'*Apocalypse* aurait été écrite au lendemain de la guerre juive, sous le règne de Vespasien. Dans les trois malheurs qui surviennent au signal des trois dernières trompettes (*Apoc.*, VIII, 13-XI), et qu'annonce un aigle volant à travers le ciel, il semble en effet que l'on puisse reconnaître les trois phases de cette même guerre : quoique présentés sous le voile fantastique d'images apocalyptiques, ces malheurs sont indiqués avec des précisions qui ne trouvent leur explication que dans les circonstances historiques contemporaines.

Des sauterelles tourmentent les hommes pendant cinq mois, comme les soldats du procurateur Gessius Florus avaient, pendant le même temps, semé l'effroi en Palestine. Quatre anges attendaient enchaînés sur l'Euphrate l'heure d'intervenir, et ils se mettent en branle avec d'innombrables cavaliers, comme étaient venus des régions avoisinant l'Euphrate quatre corps d'armée, forts surtout de cavalerie, aux ordres du légat de Syrie, Cestius, et des trois rois :

(3) *Vivre et Penser*, 3^e série, 1945, p. 201.

(4) *Œuvres*, Paris, 1955-1957 ; t. III, p. 13. Soit dit sans prendre parti sur la valeur de cette reconstruction.

Antiochus de Commagène, Sohémios d'Emèse, et Agrippa qui, depuis 53, régnait sur les anciennes tétrarchies de Philippe et de Lysanias. Quant à la prédiction selon laquelle les parvis seraient profanés, et le sanctuaire sauvegardé pendant quarante deux mois, elle venait de se réaliser au cours de la période flavienne de la guerre, période à laquelle avaient présidé, de 67 à 70, Vespasien et son fils Titus.

Ces rencontres pourraient sembler fortuites, si elles étaient isolées. Mais l'histoire de Josèphe qui nous en fournit les éléments, éclaire tout aussi bien l'énigme des rois, et précise ainsi la date, déjà entrevue, de la composition de l'*Apocalypse*.

On se rappelle en effet que le prophète vit sortir de la mer « une bête qui avait dix cornes et sept têtes, avec sur ses dix cornes, dix diadèmes, et sur ses têtes, des noms blasphématoires » ; et que, l'une des têtes ayant été blessée à mort, « sa plaie mortelle se trouva guérie ». On sait aussi que ces indications reçoivent dans l'*Apocalypse* même les éclaircissements suivants : « Les sept têtes sont sept rois, dont cinq ont succombé, dont l'un règne, dont l'autre n'est pas encore (re-)venu » ; car « la bête qui était et qui n'est plus, est aussi le huitième et l'un des sept, et elle va à sa perte ». Mais les dix cornes sont aussi dix rois, « car ceux qui n'avaient pas réussi à prendre possession de la royauté, exercent toutefois, comme des rois, le pouvoir avec la bête... » (*Apoc.*, XIII, 1-4 ; XVII, 7-14).

Ce n'est pas à la lumière de nos propres connaissances de l'histoire romaine, qu'il faut essayer de déchiffrer cette énigme : la science historique du XX^e siècle peut dépasser de loin celle des contemporains de l'*Apocalypse* ; pourtant la leur a toutes chances d'avoir raison contre la nôtre, quand il s'agira d'interpréter les œuvres de leur temps. Or, contrairement à ce que l'on serait porté à croire, le premier des empereurs romains, aux yeux de Josèphe, comme à ceux de la plupart des Pères de l'Eglise et de beaucoup d'auteurs du Moyen-Age, n'est ni Auguste ni Tibère : c'est Jules César ; le sixième est Néron ; le septième, Vespasien, si du moins on s'en tient aux empereurs véritables, à ceux qui ont effectivement exercé le pouvoir, et joui de toutes ses prérogatives. Car les mêmes écrivains n'ignorent pas que les trois successeurs de Néron ont aussi fait figure d'empereurs : ils sont susceptibles de porter à dix le nombre des têtes couronnées.

Le texte de Josèphe ne permet pas d'aller plus loin dans l'élucidation de l'énigme. Mais on sait par ailleurs que l'un des empereurs, Néron, tint une place à part : il fut le seul dont, après sa mort, on attendit le retour, au point que des imposteurs, à plusieurs reprises, mais l'un d'eux dès l'an 69, tentèrent, non sans quelque succès, d'exploiter cette croyance populaire, en se faisant passer pour Néron lui-même : *Nero redivivus*.

Cet ensemble de renseignements au sujet desquels nous nous permettons de renvoyer à l'ouvrage indiqué, donne, nous semble-t-il, la clef de l'énigme des rois et l'intelligence de son commentaire authentique : « Les sept têtes sont sept rois (les sept premiers empereurs, de Jules César à Vespasien). Cinq d'entre eux ont succombé (César, Auguste, Tibère, Caius, Claude). L'un règne (Vespasien). L'autre (Néron) n'est pas encore (re-)venu ; quand il le sera, ce sera pour peu de temps ». Car « la bête qui était et qui n'est plus (encore Néron), est aussi le huitième, et l'un des sept ».

Cela ne veut pas dire que Néron reviendra effectivement, comme si le *Voyant* prophétisait son retour. L'*Apocalypse* est une œuvre de polémique en même temps qu'une prophétie. L'auteur parle un langage concret : celui de son milieu ; il s'en prend à des objections qui circulent autour de lui. Sans doute a-t-il entendu dire que Néron, quoique blessé à mort, a été guéri, et qu'il va revenir.

Soit ! semble-t-il répondre, comme s'il lui manquait les éléments de preuve qui lui eussent permis de réfuter ces assertions, et d'en montrer l'inanité ; mais Néron, au cas où il rétablirait son règne, ne pourra le maintenir, car il n'est qu'un homme : il mourra donc ; et sa chute sera d'autant plus grande, qu'il aura émis des prétentions plus insensées : s'il vient, ce sera pour sa perte.

« Quant aux dix cornes, ce sont aussi dix rois ; car ceux qui n'avaient pas pris possession de la royauté (apparemment : Galba, Othon, Vitellius), exercent du moins comme des rois les pouvoirs, pour une heure, avec la bête (Néron ou l'empire). Ces rois n'ont qu'une pensée : ils mettent au service de la bête leur force et leur pouvoir ; ils feront la guerre à l'Agneau, et l'Agneau les vaincra, parce qu'il est le Seigneur des seigneurs et le Roi des rois ; et avec lui vaincront les siens, les appelés, les élus... » (XVII, 3-14).

* * *

Une manière aussi étrange de camper les empereurs romains en adversaires de Jésus, et d'en faire les anti-types de l'Agneau de Dieu, ne se comprendrait pas, si l'on oubliait que le culte impérial réclamait pour les Maîtres de l'empire, plus particulièrement dans certaines provinces, l'adoration des sujets, et que, depuis les premiers empereurs, il n'avait cessé d'étendre ses exigences. Dans la province d'Asie notamment, on adorait l'empereur régnant en même temps que les empereurs disparus. Il est toutefois vraisemblable que les trois successeurs de Néron vécurent trop peu de temps pour recevoir ces hommages ; aussi est-il dit que les sept têtes, et non les dix cornes, portaient des noms blasphématoires.

Certes, dans ce domaine, Vespasien ne saurait être assimilé à Caligula ou à Néron : il plaisantait même à l'occasion sur cette prétendue divinisation ; mais il héritait d'une longue tradition, et son intérêt propre, comme celui de sa dynastie, lui interdisait de laisser prescrire les avantages que valait aux détenteurs du pouvoir impérial cette promotion au rang des dieux. D'ailleurs, en marge des intentions du prince, il convient de tenir compte des initiatives privées et des réactions populaires : beaucoup, pour des raisons politiques ou personnelles, avaient avantage à se faire les zélés du culte impérial. Et quelle province leur offrait un terrain plus propice pour le faire, que celle d'Asie ?

En fait, de multiples témoignages nous apprennent que Vespasien reçut, comme ses prédécesseurs, des hommages divins. Bien plus, Josèphe rapporte que, pendant et après la guerre juive, des hommes furent mis à mort : Esséniens en Palestine, et Sicaires en Egypte (5), pour la raison même qu'ils refusaient de reconnaître César pour leur Maître, et qu'ils entendaient réserver ce dernier titre à Dieu.

Pour les chrétiens qui avaient déjà vu mettre à mort, en haine de leur foi, quelques uns des leurs (nous songeons spécialement aux martyrs romains, Pierre et Paul, en qui nous verrions volontiers les deux témoins de l'Apocalypse), ces faits étaient de nature à éveiller les plus graves inquiétudes. Entre la religion naissante qui ne souffrait pas de partage, et le culte impérial dont les manifestations se confondaient avec les cérémonies officielles de l'empire, et qui prétendait s'imposer au loyalisme des sujets, ils sentaient naître, ou plutôt le *Voyant* sentit naître un conflit mortel, ce conflit qu'il annonce en termes pathétiques.

Une persécution se prépare dont il prévient les fidèles : le message qu'il leur adresse, culmine en effet dans le triple avertissement du chapitre XIV^e, où il

(5) *B.J.*, II, VIII, 10 ; 153. *B.J.*, VII, X, 1 ; 407 — 419.

déclare entre autres choses : « Si quelqu'un adore la bête et son image, s'il reçoit sa marque sur son front ou sur sa main, il boira du vin de la fureur de Dieu, ce vin qui est versé sans mélange dans la coupe de sa colère. Il sera tourmenté dans le feu et le soufre... Heureux dès maintenant (au contraire) les morts qui meurent dans le Seigneur : Oui, dit l'Esprit, qu'ils se reposent de leurs travaux, car leurs œuvres les suivent » (*Apoc.*, XIV, 9-13).

En disant que le message du *Voyant* culmine dans le triple avertissement du chapitre XIV^e, nous venons de laisser entendre que nous tenons pour une certaine unité de ce message. Si d'ailleurs l'*Apocalypse* n'avait pas quelque homogénéité, l'interprétation que nous avons donnée de l'un ou l'autre passage n'aurait de valeur que pour chacun d'eux : elle serait aussi limitée que celle des éléments constitutifs d'un centon.

Or, là encore, les commentateurs se partagent ; et c'est dans une mesure très limitée que nous nous permettons de prendre parti.

Nous n'écartons en effet ni l'idée de l'utilisation d'une œuvre juive antérieure, ni celle d'interpolations d'importance secondaire. Nous n'oserions pas affirmer, du point de vue où nous sommes placé, que les trois premiers chapitres, les lettres aux sept églises, forment, avec les développements suivants, un tout indissoluble, encore que nous ne discernions pas ce qui empêcherait d'y voir la main de l'auteur même qui a œuvré le corps de l'*Apocalypse*. Nous croyons enfin, sans prétendre en donner péremptoirement la preuve, que la finale (XIX, 9, XXII) a été ajoutée ; nous dirons ultérieurement à quelle fin on peut supposer qu'elle l'aurait été. Toutefois, ces réserves faites, nous pensons qu'il y a dans l'*Apocalypse* un ensemble fortement structuré, qui est formé de quatre septénaires opposés deux à deux en une sorte de diptyque (septénaires des sceaux et des trompettes — septénaires des visions et des coupes) dont les éléments s'ordonnent régulièrement en deux séries.

Ces éléments parallèles sont les suivants :

— On voit d'une part s'élancer un cavalier vainqueur ; et d'autres part entrer en lice le dragon céleste.

— Surviennent, sur trois chevaux de couleur différente, la guerre, la famine et la mort ; et trois animaux symboliques : le monstre de la mer, celui de la terre, et l'Agneau.

— Les martyrs crient vengeance ; et on avertit solennellement les fidèles que l'heure est encore au sacrifice : on les appelle au martyre.

— Un ébranlement cosmique présume le jour de la colère divine ; et l'image de la vendange symbolise cette même colère.

— Sept anges apparaissent, munis de sept trompettes ; et sept autres, porteurs des sept plaies suprêmes.

— Au signal des quatre premières trompettes, des fléaux s'abattent sur la terre, la mer, les eaux courantes et le ciel ; et les quatre premières plaies affectent semblablement la terre, la mer, les eaux courantes et le ciel.

— Des sauterelles obscurcissent les airs, et tourmentent les hommes ; des ténèbres et des tourments désolent le royaume de la bête.

— Des anges retenus jusqu'alors sur l'Euphrate, amènent avec eux d'innombrables cavaliers ; et les rois de l'Orient passent à leur tour l'Euphrate, à la tête de leurs troupes.

— Enfin le sanctuaire de Jérusalem est détruit ; et Babylone est elle aussi vouée à la ruine.

Qu'est-ce à dire ? Et comment interpréter ces étranges séries d'événements ?

En bref, voici ce que nous semblent traduire ces images. Le septenaire des sceaux et celui des trompettes mettent en scène, d'une manière symbolique, les origines chrétiennes jusqu'à la destruction du Temple de Jérusalem, en 70.

Le départ du cavalier vainqueur figure les débuts de la prédication apostolique. Suivent différentes épreuves : guerre, famine et mort, celles précisément qui sont annoncées dans l'évangile de saint Marc, comme devant survenir à la suite de la proclamation de l'évangile : « Lorsque vous entendrez parler de guerres, ne vous alarmez pas... Il y aura des tremblements de terre, des famines... Mais il faut d'abord que l'évangile soit proclamé » (6). Or le règne de Claude que les premiers grands progrès de l'évangile avaient précédé de peu, venait de connaître en effet guerres et famines. Dès ce temps, il y avait eu des martyrs. Il se produisit aussi, à cette époque, des perturbations cosmiques.

Il y eut de nouveaux troubles sous Néron : ceux-ci sont figurés, dans notre Apocalypse, par les quatre fléaux qui éclatent au signal des quatre premières trompettes. Ils préludent aux trois phases de la guerre juive, et à la destruction du Temple.

A ces événements arbitrairement répartis par l'auteur de l'Apocalypse en deux séries de sept, répondent, dans une mesure que nous allons préciser, les deux septénaires suivants : ceux des visions et des coupes.

Dans le second volet du diptyque, apparaît d'abord en effet le dragon, adversaire céleste du Messie : il est chassé du ciel et précipité sur la terre où il vient engager la lutte. Aussi l'auteur campe-t-il aussitôt les protagonistes du drame imminent : les deux auxiliaires terrestres du dragon (la bête aux sept têtes, c'est-à-dire l'empire déifié, puis l'autre monstre en qui nous croyons reconnaître le sacerdoce impérial), et l'Agneau, qui est la représentation mystique de Jésus. Alors retentit le triple avertissement : Craignez Dieu, et rendez-lui gloire, car l'heure du jugement est venue ; déjà Babylone est condamnée et virtuellement tombée ; ceux donc qui accepteraient d'adorer la bête, n'ont pas à espérer de salut.

Incontinent, on voit se renouveler, avec une intensité accrue, mais dans des circonstances beaucoup plus vagues, les épreuves antérieurement décrites : il est clair, pour peu que l'on connaisse les procédés de l'apocalyptique, non seulement que les épreuves passées sont considérées par le *Voyant* comme la préfiguration des épreuves à venir, et que celles-ci prennent dans la perspective des derniers temps une acuité inégalée, mais que l'avertissement solennel est, dans l'*Apocalypse*, d'une stricte actualité. Dès lors en effet que les allusions relativement claires au processus historique cessent au moment même où le prophète fait entendre cet avertissement, et où il appelle les chrétiens à une résistance héroïque ; dès lors que, d'autre part, la suite des septénaires ne fait que refléter, tout en les amplifiant, les événements antérieurs, c'est qu'à ce moment, l'auteur se tourne vers l'avenir, et qu'il le décrit par référence aux faits qu'il a vu s'accomplir.

Cette constatation nous paraît capitale : elle suffirait à elle seule à dater le corps de l'Apocalypse des années qui suivirent la guerre juive, et plus précisément du règne de Vespasien.

(6) *Marc*, XIII, 7-10.

* * *

Mais, dans ces conditions, que vient faire la finale ? et cette perspective inopinément ouverte sur un millénaire de bonheur temporel ?

On le saurait avec quelque probabilité, si l'on trouvait, dans les derniers chapitres de l'Apocalypse, des indices analogues à ceux dont nous avons fait état à propos des septénaires, indices qui permettraient de les replacer dans leur cadre historique. Nous n'avons pas abordé cette étude, parce qu'elle nous a paru à la fois plus délicate que la première, et indépendante d'elle ; nous nous sommes contenté de montrer que rien, dans ces chapitres, qu'ils soient contemporains des septénaires ou plus récents, ne saurait être opposé à l'interprétation que nous avons donnée de ceux-ci.

Voici, du moins, à titre provisoire et d'une manière toute conjecturale, comment nous nous expliquerions ces nouveaux développements. Quand Vespasien fut mort, et que son fils Titus lui eût succédé, les termes de l'énigme et la polémique anti-néronienne perdirent, sinon tout leur sens, du moins une partie de leur opportunité ; le conflit annoncé entre le christianisme et le culte impérial, conflit toujours menaçant, n'avait d'ailleurs pas encore éclaté ; et Rome subsistait. Certes, il était toujours loisible de chercher dans les interventions passées de Dieu, la garantie de son action future ; mais l'intérêt s'était déplacé, et la seconde partie du diptyque posait plus de problèmes qu'elle n'était susceptible d'éclairer les fidèles et de les rassurer. Toutes sortes de questions restaient d'ailleurs en suspens : si les martyrs devaient obtenir vengeance, quel serait le sort des autres morts ? Et quel rapport fallait-il établir entre la victoire annoncée de l'Agneau, et les derniers temps du monde ?

La finale pourrait avoir été destinée à répondre à ces questions, en même temps qu'à rejeter pour ainsi dire dans la pénombre les développements devenus obscurs du septenaire des coupes : cela n'allait pas toutefois sans compliquer les problèmes d'interprétation, d'autant plus que les perspectives millénaristes tendraient à éclipser toutes les autres.

On voit en effet, dans cette finale, apparaître à nouveau le Messie, mais un Messie guerrier, dont la victoire n'est pas annoncée pour une échéance déterminée : il est dit seulement qu'il précipitera Satan dans l'abîme. Mille ans, Satan y restera prisonnier, tandis que les martyrs régneront avec le Christ ; plus tard seulement, les autres morts auront leur tour, quand viendra, avec la fin du monde, le triomphe définitif de Dieu.

Ces doctrines millénaristes répondent, comme les autres perspective eschatologiques, à des croyances juives, peut-être influencées par les doctrines chaldéennes et celles des Mages occidentaux. Est-ce l'auteur des septénaires qui les aurait ajoutées lui-même pour faire entendre plus nettement aux fidèles que la victoire prochaine de l'Agneau ne devait pas être confondue avec la fin du monde, et qu'il y aurait sur la terre même une longue période de paix à laquelle présiderait le Messie vainqueur ? Ce n'est pas impossible ; pourtant, la finale ayant toutes les apparences d'un morceau surajouté et non d'un texte remanié, il semble plutôt qu'elle constitue une interpolation ancienne, peut-être composée sous le règne de Domitien auquel une longue tradition rattache, nous l'avons dit, l'œuvre toute entière : on aurait, dans ce cas, donné à l'ensemble la date de la partie la plus récente.

Mais il faut le répéter : quelle que soit l'origine de la finale, elle ne saurait avoir, dans l'Apocalypse, une place primordiale, car elle ne fait que reprendre, avec des variantes dont nous ne prétendons pas minimiser l'importance, l'affirmation essentielle que l'Agneau sera vainqueur, et que l'adversaire connaîtra une ruine complète.

* * *

Peut-être, après tant d'indices convergents, s'attendrait-on à nous voir présenter des conclusions plus fermes, et s'étonnera-t-on de nous entendre parler d'une simple hypothèse ?

Notre conviction, il est vrai, n'est plus à faire. Pourtant nous continuerons provisoirement à parler d'une hypothèse, parce que, nous en avons conscience, l'interprétation que nous proposons ne peut pas faire l'objet d'une véritable démonstration.

Une vérité scientifique se démontre par le raisonnement ou l'expérimentation ; un fait historique s'établit par des constatations ou des témoignages qui éliminent tout motif de doute. Mais, en face d'une œuvre apocalyptique, on n'éprouve pas seulement les mêmes hésitations que devant un poème tant soit peu hermétique, dans lequel l'invention créatrice et la fantaisie se sont donné libre carrière : il faut compter avec les circonstances historiques, toujours difficiles à repérer, avec des traditions et des réminiscences prophétiques souvent mal connues, et avec les rapports secrets que le *Voyant* a cru pouvoir établir entre les unes et les autres ; il faut compter surtout avec son génie propre, et la nature ou les particularités de ses visions.

Il s'ajoute à cela que nous fondons notre interprétation sur des traits que nous tenons pour caractéristiques. Nous avons conscience d'avoir, ce faisant, procédé d'une manière pleinement rationnelle, un peu comme fait le médecin qui établit son diagnostic ; mais, que ces traits aient bien l'importance que nous pensons leur reconnaître, nous n'avons pas d'autre moyen de le prouver que la convergence de leurs indices, et la lumière que leur ensemble permet de jeter sur l'œuvre entière.

Aussi n'avons-nous fait, somme toute, que de conjecturer la pensée d'un auteur particulièrement difficile, encore qu'une conjecture qui éclaire un texte grâce aux données de l'histoire et des traditions contemporaines, a de fortes chances de rejoindre la réalité.

Quant à certaines vraisemblances dont nous avons fait état au cours de notre étude — telle, l'existence d'une apocalypse juive antérieure à laquelle aurait été partiellement emprunté, entre autres, l'épisode des témoins ; telle encore, l'identification de ces mêmes témoins, — nous tenons à souligner qu'elles prolongent seulement notre explication, mais qu'elles ne présentent rien qui lui soit essentiel.

* * *

Pour comprendre parfaitement l'*Apocalypse*, il ne suffirait pas de constater qu'elle « adapte à Jésus, Agneau de Dieu, et à la fortune du christianisme, l'apocalyptique juive, ainsi transformée en croyance chrétienne » (7), il faudrait pouvoir la replacer exactement dans le courant trop mal connu de cette apocalyptique, c'est-à-dire dans le bouillonnement d'espérances et de spéculations eschatologiques qui précéda et accompagna la guerre juive, comme dans l'émoi simultané des communautés chrétiennes qui suivaient passionnément, dans l'ardeur de leur foi nouvelle, le déroulement des mêmes événements. Il faudrait, dans un domaine plus large, la replacer dans le contexte des rapports, sinon toujours hostiles, du moins délicats et tendus à l'extrême, entre chrétiens et juifs, et dans celui des problèmes que posaient aux uns et aux autres les exigences de l'empire en général, et plus spécialement du culte impérial.

(7) A. LOISY, *L'Apocalypse de Jean*, p. 49.

Or, s'il est loisible, sur tous ces points, de recueillir de multiples témoignages — ce que nous avons essayé de faire —, force est de reconnaître, au terme de l'enquête, que les résultats restent assez loin du compte, et qu'on en est réduit, la plupart du temps, à procéder par approximations.

Il ne fait pas de doute cependant que l'attente eschatologique s'était imposée assez largement dans les milieux chrétiens, et que les passions juives ne se seraient pas exacerbées au point où elles le furent pendant la guerre juive, si elles n'avaient été soutenues par l'espérance, ou l'illusion, que Dieu était en train de renouveler en faveur de son peuple les prodiges anciens, et qu'une fois de plus David aurait raison du colosse ennemi.

Entre juifs et chrétiens, entre Israël et Rome, entre le monothéisme et le paganisme, trois conflits sont engagés qui se superposent. Pour l'auteur de l'*Apocalypse*, c'est évidemment le dernier qui est le plus important ; mais on peut se demander s'il aurait pris dès ce temps une telle acuité sans les deux autres ; et ce serait encore une étude intéressante, mais que nous n'avons pas faite, de déterminer leur importance relative dans la composition, pour ne pas dire dans les composantes, de l'*Apocalypse* johannique.

La ruine du Temple semble avoir scellé, aux yeux de l'auteur des septenaires, l'arrêt de mort du judaïsme ; mais il ne le laisse entendre qu'en termes voilés, et avec cette sorte de pudeur qu'inspirent à un juif de naissance, et à un fidèle de Yahweh, le respect et l'attachement qu'il n'a cessé de nourrir pour le sanctuaire du Dieu vivant. Il se réjouit toutefois du changement accompli, parce qu'il sait les temps révolus, et que l'heure a sonné où les vrais adorateurs ne viendront plus à Jérusalem rendre au Père leurs devoirs, mais où « ils l'adoreront en esprit et en vérité » (8).

C'est au contraire sans aucun ménagement qu'il traite l'idole impériale dans laquelle il ne veut voir qu'un monstre d'impiété et d'orgueil : la bête fantastique qui prétend en imposer par ses prestiges, mais qui sombrera dans une ruine et des châtements affreux.

A ce point de vue, l'*Apocalypse* est pour l'historien — car c'est sur le terrain de l'histoire que nous nous sommes placé —, et pour qui s'intéresse aux études de sociologie religieuse, un document de première importance.

* * *

Dans ces quelques pages, nous espérons en avoir donné une idée, encore que nous ne nous flattions pas d'avoir, pour reprendre le mot de saint Jérôme, percé tous les mystères qui foisonnent dans le livre du *Voyant*.

Si l'on se rend à nos raisons, il restera beaucoup à faire pour les élucider ; du moins sera-t-il possible, l'*Apocalypse* une fois replacée dans son cadre original, de poser correctement les problèmes à étudier.

Car il existe une conjoncture historique dans laquelle l'*Apocalypse* ne retrouve pas seulement le contexte des idées eschatologiques auxquelles elle emprunte son étrange langage, comme celui des circonstances précises qui donnent la clef d'allusions tenues pour mystérieuses parce qu'inexpliquées : cette conjoncture historique restituée, avec le mouvement des septenaires, la signification même du message de Pathmos.

Peut-être en est-ce assez pour que notre « hypothèse » soit retenue, et jugée de nature à s'imposer.

Stanislas GIET.

Université de Strasbourg.

(8) *Jean*, IV, 21-24.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE

BULLETIN DES THÈSES

Le présent Bulletin fait suite à une première nomenclature de « Thèses et mémoires présentés en France de 1940 à 1954 et touchant à la sociologie des religions », publiée dans le premier volume des *Archives* (pp. 159-171).

Il comprend : 1) une liste de rappel pour cette même période, établie d'après des indications que nous n'avions pu recueillir en temps voulu. 2) Une liste valable pour les années 1955 et 1956. Toutes deux sont présentées conjointement, selon l'ordre alphabétique des auteurs. 3) Enfin, sans que nous ayons eu les moyens de les rechercher systématiquement, quelques diplômes d'Etudes Supérieures de Lettres dont on nous avait signalé l'intérêt.

Chaque titre a été suivi, le cas échéant, d'indications sur sa publication et d'une référence au Bulletin bibliographique des *Archives*, soit qu'il ait fait l'objet d'une recension, soit qu'il ait donné lieu, de la part de son auteur, à un article de revue précédemment signalé.

Quelques uns de ces travaux, dactylographiés ou polygraphiés, nous ont déjà été adressés, ainsi que nous en avons formulé le vœu. Nous remercions vivement les auteurs et les établissements qui ont bien voulu répondre à notre appel. Nous ne pouvons que souhaiter le développement de ce courant d'échanges que les *Archives de Sociologie des Religions* feront tout pour favoriser.

E. P.

-
1. ALARY (Gaston), *Le rapport présenté par Guillaume Durand, évêque de Mende au Concile de Vienne (1311) : les abus dans la société chrétienne et le problème de la réforme*. Toulouse, Théologie cath., 1944.
 2. ALLAERT (M.), *La pratique religieuse à la paroisse Saint-Martin de Dunkerque, de 1930 à 1940*. Lille, Théologie cath., lic., 1950, 100 p., cartes, tableaux et graph.
 3. ANDRIAMANJAKO (Richard), *Le Isiny et le Tody dans la pensée malgache*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1956.
 4. BACCABERE (Abbé), *L'exercice du droit de visite dans les paroisses rurales du diocèse de Toulouse au lendemain du Concile de Trente*. Toulouse, Théologie cath., 1956, 456 p.
 5. BARRANGUET-LOUSTALOT (Pierre), *La pratique et le sentiment religieux dans le diocèse de Toulouse au milieu et à la fin du XVIII^e siècle*. Toulouse, D.E.S., 1953, 205 p.
 6. BERQUE (Jacques), *Les Seksawa. Recherches sur les structures sociales du Haut-Atlas occidental*. Paris, Lettres pr., 1955.
(Archives, I, n° 146).

7. BICKING (Edouard), *Le frère Henri et la communauté religieuse de Neudorf*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1949.
8. BIRCKEL (Paul), *La crise du Protestantisme alsacien en 1848*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1948.
9. BLANC (Simone), *La congrégation des missionnaires de St-Joseph de Lyon*. Lyon, D.E.S., 1947, 143 p.
10. BOYER (Marc), *Les communautés religieuses d'hommes à la Révolution. Les couvents, leur histoire, leurs biens ; les religieux, leur vie, leur attitude devant la Révolution*. Lyon, D.E.S., 1947, 582 p.
11. BRISSON (Jean-Paul), *Autonomisme et christianisme dans la province d'Afrique, de Septime Sévère à l'invasion vandale*. Paris, Lettres pr., 1956.
(Archives, II, n° 11).
12. CATTÀ (Etienne), *La vie d'un monastère sous l'Ancien Régime. La Visitation Sainte-Marie de Nantes (1630-1792)*. Rennes, Lettres pr., 1947 (1).
13. CHATILLON (F.), *La règle de Saint Augustin*. Strasbourg, Théologie cath., 1956.
14. CHELHOD (Joseph), *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiels en Arabie occidentale*. Paris, Lettres pr., 1952 (2).
15. CHOW (Pin-Kien), *Leibnitz et la pensée religieuse en Chine*. Paris, Lettres Univ., 1955, 321 p.
16. COURTOIS (Christian), *Les Vandales et l'Afrique*. Paris, Lettres pr., 1955 (3).
(Archives, II, n° 151).
17. DELACROIX (Mgr. Simon), *Les congrégations religieuses sous le Consulat et l'Empire*. Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1956.
18. DELASSAULT (Geneviève), *Le Maître de Sacy et son temps*. Lille, Lettres pr., 1955, iv-524 p.
19. DELATTRE (M.), *La situation religieuse dans les collèges de l'Université de France, de 1830 à 1850*. Lille, Théologie cath., lic., 1950.
20. DELGUEL (Michelle), *Périgueux. Essai de sociologie religieuse*. Bordeaux, Institut d'Etudes politiques, 1956, 81 p.
21. DESCHAMPS (Jeanne), *Les confréries au Moyen-Age*, Bordeaux, Droit, 1956, 257 p.
(Archives, II, n° 153).
22. DIETMANN (Alphonse), *Le rôle des missions religieuses dans la colonisation française et leur statut légal en Afrique noire*. Strasbourg, Droit, 1946.
23. DJORO (Amos), *Les mouvements marginaux du protestantisme africain : les Harristes en Côte-d'Ivoire*. Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1956, 315 p.
(Archives, III, n° 154).
24. DUCAY (Suzanne), *Les pénitents à Aix au 18^e siècle*. Aix-Marseille, Droit, 1955 (4).
25. DUPRONT (A.), *Le mythe de croisade. Etude de sociologie religieuse*. Paris, Lettres pr., 1956, 7 fasc., 2249 p.
26. DURRLEMAN (Christophe), *L'évangélisation moderne et la T.S.F.* Strasbourg, Théologie prot., bac., 1948.
27. EKOLLO (Thomas), *De l'importance de la culture pour l'assimilation du message chrétien dans un monde non chrétien*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1955.
28. ESPION (Willy), *Le protestantisme à Tournai au XVI^e siècle*. Paris, Théologie prot., bac., 1954.
29. FIEDEL (Emile), *Les origines de la mission intérieure*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1948.
30. FISCHER (M.), *Un apôtre du judéo-christianisme contemporain au XIX^e siècle : Gustave-Adolphe Krüger*. Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1956.

(1) Paris, Vrin, 1954, 576 p.

(2) Paris, P.U.F., 1955, 219 p.

(3) Paris, Arts et métiers graphiques, 1955, 459 p.

(4) Aix-en-Provence, Office Universitaire de polycopie, 1955.

31. FLAMENT (Pierre), *Les mœurs des laïcs dans le diocèse de Séz* (1699-1710). Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1955.
(Archives, II, n° 41).
32. FLOQUET (Marie-Christine), *La lutte antijanséniste dans le diocèse de Soissons, sous l'épiscopat de Languet de Gergy* (1715-1731). Paris, Chartes, 1956.
33. FORGET (Robert), *Le message chrétien chez les Animistes*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1948.
34. FREY (Charles), *L'existence grégaire des Bamoum, leur conception du mal, le développement de la vie chrétienne individuelle et de l'Eglise chez les indigènes*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1948.
35. FROMENTAL (Jacques), *Le partage dans le mouvement des groupes d'Oxford*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1947.
36. GAGÉ (Jean), *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus græcus » à Rome, des origines à Auguste*. Paris, Lettres pr., 1954 (5).
(Archives, II, n° 163).
37. GERNET (Jacques), *Les aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise du V^e au X^e siècle*. Paris, Lettres pr., 1956 (6).
(Archives, II, n° 164).
38. GOLDMANN (Lucien), *Le dieu caché. Etude sur la vision tragique dans les « Pensées » de Pascal et le théâtre de Racine*. Paris, Lettres pr., 1956 (7).
(Archives, II, n° 167).
39. GUENEE-LUCAS (Simone), *L'Hôtel-Dieu de Beauvais et son temporel* (1450-1570). Paris, Chartes, 1956.
40. GUERMANN (Michel), *Les fondations pieuses en droit hindou et musulman dans les établissements français de l'Inde*. Paris, Droit, 1955.
41. HEINIZ (Emile), *Le type du pasteur dans la littérature moderne*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1952.
42. HOLAS (Bohumil), *Le culte de Zié. Eléments de la religion Kono (Haute-Guinée française)*. Paris, Lettres Univ., 1955 (8).
(Archives, II, n° 172).
43. KIEFFER (Jean-Martin), *Le problème noir et l'attitude des Eglises protestantes aux Etats-Unis*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1947.
44. LABRY (Annette), *Etude de l'athéisme pratique dans les milieux populaires*. Aix, Théologie prot., bac., 1950.
45. LACASSIN (R. P. Odon), *Contribution à l'histoire des Oblats séculiers de Saint-Benoît*. Toulouse, Théologie cath., 1953.
46. LAEUFFER (Jean-Pierre), *L'arrière-plan social et culturel de la mission paulinienne*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1951.
47. LEDRE (Charles), *La réorganisation d'un diocèse français au lendemain de la Révolution : le cardinal Cambacérès, archevêque de Rouen* (1802-1818). Lyon, Lettres pr., 1943, 528 p. (9).
48. LEGARE (H.), *Introduction à la sociologie paroissiale*. Lille, Fac. libre de Droit, 1950, xxxiv-377 p.
49. LIEGIER (Henri-Jacques), *Les églises collégiales de France, des origines à la fin du Moyen-Age*. Paris, Droit, 1955, xxxv-259 p.
50. LE MONNIER (Georges), *Politique et évangélisation*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1950.
51. LEMOUZI (Louis), *Contribution à une étude sur la vie religieuse contemporaine dans le canton de Maisons-Laffitte*. Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1949, 157 p.
52. LEQUATRE (Madeleine), *Les assemblées dissidentes dans le Canton de Vaud*. Aix, Théologie prot., bac., 1943.

(5) Paris, de Boccard, 1955, 744 p.

(6) Saïgon, Ecole française d'Extrême-Orient, 1956, xv-331 p.

(7) Paris, Gallimard, 1955, 454 p.

(8) Limoges, A. Bontemps, 276 p., 1 carte, 12 pl.

(9) Paris, Plon, 1943, xxi-536 p.

53. LIGOU (D.), *Montauban à la fin de l'Ancien Régime et aux débuts de la Révolution, 1787-1794*. Toulouse, Lettres pr., 1956.
54. LYS (Daniel), *Ne-Phe-Sh, histoire de l'âme dans la Révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*. Montpellier, Théologie prot., lic., 1956, 376 p.
55. MANAS (Jean-Claude), *L'état religieux du canton de Chauvigny*, [Vienne]. Paris, Sciences Politiques, 1955, 107 p., cartes h.-t., biblio.
56. MERCIER (Albert), *Tableau de l'Abbaye des « Moines » de Saint-Pierre de Lyon, du XII^e au XV^e siècle*. Lyon, Lettres, D.E.S., 1942.
57. MITRA (R.C.), *Le déclin du Bouddhisme en Inde*. Paris, Lettres Univ., 1947 (10).
58. MULLER (Roger), *Essai sur l'introduction et l'évolution de l'Anabaptisme en France du 17^e au 20^e siècle*. Aix, Théologie prot., bac., 1950.
59. NELIS (Marc), *Le prophétisme au Congo belge*. Aix, Théologie prot., bac., 1956.
60. NISSE (M.), *L'esquimo païen et l'esquimo chrétien*. Montpellier, Théologie prot., bac., 1940.
61. OSCHWALD (Pierre), *Le baptême dans l'Eglise protestante du Gabon*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1948.
62. PARIS (Jeannine), *Etude bibliographique sur le Valdisme médiéval*. Aix, Théologie prot., bac., 1950.
63. PARIER (André), *Essai sur les mœurs, coutumes et superstitions dans les Cévennes*. Montpellier, Théologie prot., bac., 1956.
64. PEREIRA DE QUEIROZ (Maria Isaura), *Guerre Sainte au Brésil : le mouvement messianique du « Contestado »*. Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1955.
65. PFENDER (Daniel), *La formation du pastorat indigène en mission. Essai bibliographique*. Paris, Théologie prot., bac., 1954.
66. PIN (Emile), *Introduction à l'étude sociologique des paroisses catholiques. Critères de classification et typologie*. Lyon, Lettres compl., 1956, 168 p.
67. PIN (Emile), *Pratique religieuse et classes sociales dans une paroisse urbaine : Saint-Pothin à Lyon*. Lyon, Lettres pr., 1956 (11).
(Archives, II, n^o 200).
68. POIRIER-COUTANSAIS (Françoise), *Etude sur les abbayes bénédictines du Poitou du IX^e siècle au début du XII^e siècle*. Paris, Chartes, 1956.
69. PONCHANT (Jacques), *Les catholiques du Nord face aux événements de 1848*. Lille, Théologie cath., lic., 1952.
70. QUENON (Hermann), *Le Christ chez les Bantous*. Aix, Théologie prot., bac., 1953.
71. QUINTIN (Flora), *Le renouvellement des méthodes d'évangélisation*. Aix, Théologie prot., bac., 1946.
72. RABEMANAHAKA (Jean-W.), *L'Adventisme du 7^e jour*. Paris, Théologie prot., bac., 1955.
73. RABENORO (Aubert), *Des rapports nouveaux entre missions, jeunes Eglises et pays d'Outre-Mer*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1955.
74. RASAMOELA (Eugène), *Le protestantisme à Madagascar, de 1820 à 1874, et les Eglises mémoriales de Tananarive*. Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1955.
75. RASOLOFOSON (Samuel), *Les difficultés que rencontre l'annonce de l'Evangile à Madagascar*. Montpellier, Théologie prot., bac., 1955.
76. ROLLER (Siegfried), *Une Eglise de multitude : l'Eglise évangélique du Wurtemberg*. Aix, Théologie prot., bac., 1956.
77. ROMAIN (Jean-Baptiste), *Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens. Essai sur la vie sociale et religieuse des habitants de Milot (Haïti)*. Paris, Lettres pr., 1955, 477 p., 1 carte.
78. SARGENT (Galene E.), *Tchou Hi contre le Bouddhisme*. Paris, Lettres Univ., 1954 (12).
(Archives, II, n^o 209).

(10) *The decline of Buddhism in India*. Calcutta, Visva-Bharata, 1954, vi-164 p.

(11) Paris, Spes, 1956, 448 p.

(12) Paris, Imprimerie Nationale, 1955, 156 p.

79. SCHILLING (Robert), *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*. Paris, Lettres pr., 1953 (13).
(Archives, II, n° 211).
80. SOULCIE (Jean), *La formation des clercs au séminaire St-Irénée de Lyon, de 1659 à 1905*. Lyon, Théologie cath., 1955, 332 p., polygraphié.
(Archives, II, n° 216).
81. SOUMILLE (Pierre), *La vie religieuse dans le Rhône. Le rétablissement du culte. « L'état des paroisses » : 1802-1895*. Lyon, D.E.S., 1948, 437 p., annexes non paginées, tabl., cartes.
82. SUILLEROT (Jean-Paul), *Le respect des dimanches et des fêtes d'après les statuts synodaux des 17^e et 18^e siècles*. Paris, Hautes Etudes, 5^e Section, 1955, 88 p.
83. TALMY (Robert), *Les tendances anti-cléricales des socialistes dans le département du Nord (1860-1900). Contribution à l'étude de la pratique religieuse dans le département du Nord*. Lille, Théologie cath., lic., 1952.
84. TRENARD (Louis) *La société lyonnaise pendant la crise révolutionnaire. De l'Encyclopédie au préromantisme*. Lyon, Lettres pr., 1955, xx-656 p., 37 pl.
85. TRONG (Augustin), *Les origines du clergé vietnamien*. Paris, Théologie cath., 1955.
86. UNGERER (Ernest), *L'Eglise protestante d'Allemagne sous le régime nazi, le culte de l'Eglise confessante*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1953.
87. VALETTE (Jean), *Le rôle politique et religieux des évêques de Sarlat de 1519 à 1688*. Paris, Chartes, 1955.
88. VERNIÈRE (Paul), *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. Paris, Lettres, 1952 (14).
89. VILLETTE (P.), *Recherches sur la sorcellerie et sa répression dans le Nord de la France du milieu du 15^e à la fin du 17^e siècle*. Lille, Théologie cath., lic., 1951, 232 p.
(Archives, II, n° 120 et III, n° 100).
90. WALLER (André), *La condition ouvrière, problème posé à l'Eglise*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1956.
91. WENDEL (François), *L'Eglise de Strasbourg, sa constitution et son organisation (1532-1535)*. Strasbourg, Théologie prot., lic., 1942 (15).
92. WOLFF (Marc-André), *Etude sur le conflit opposant civilisation moderne à christianisme*. Strasbourg, Théologie prot., bac., 1951.
93. YEL (Jean-Pierre), *Peut-on caractériser une piété protestante ?* Strasbourg, Théologie prot., bac., 1953.

(13) Paris, de Boccard, 1954, 444 p., 32 pl.

(14) Paris, P.U.F., 1954, 2 vol., 775 p. (Public. Fac. Lettres, Alger, xx).

(15) Paris, P.U.F., 1942, 270 p.

BULLETIN DES PÉRIODIQUES (*)

1 ACQUAVIVA (S.S.).

Alcune note introduttive allo stato della pratica religiosa nella regione di Alessandria. (Notes préliminaires sur l'état de la pratique religieuse dans la région d'Alexandrie). *Sociologia religiosa*, 1, 1957, 139-47.

Documentation statistique et cartographique sur le diocèse d'Alexandrie : facteurs généraux d'explication, taux des pascalisants, distinction de cinq zones.

2 ACQUAVIVA (S.S.).

Socialità del fenomeno religioso. (Caractère social du phénomène religieux). *Sociologia religiosa*, 1, 1957, 21-64.

Réfutation de deux objections aux termes desquelles l'expression sociale du phénomène religieux échapperait à toute analyse scientifique en raison de sa nature spirituelle. Nécessité, pour ce faire, de lever l'équivoque généralement entretenue sur la sociologie religieuse par les diverses écoles (dont onze sont ici retenues).

3 APPOLIS (Emile).

Dans le monde des affaires au XIX^e siècle. Le mysticisme hétérodoxe à Sète. *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, avril-juin 1957, 231-42.

Hinschisme (voir *Arch.*, II, n° 64) et Vintrasisme.

4 ARMYTAGE (W.H.G.).

The Moravian Communities in Britain. (Les communautés Moraves en Angleterre). *The Church Quarterly Review*, 1957, n° 2, 141-52.

Très intéressante bien que trop courte étude sur les communautés moraves fondées en Angleterre sous l'animation de Zinzendorf et plus particulièrement sur Fulneck, Gracehill et Fairfield. Leur évolution laisse présager le clivage entre le congrégationalisme ecclésiastique et l'expérience communautaire. Relations avec le méthodisme. Influence éventuelle sur l'urbanisme ultérieur de E. Howard.

5 AUBRY (J.).

Renaissance catholique en Ecosse. *Etudes*, janv. 1957, 73-90.

Le témoignage des chiffres accuse cette renaissance (1878 : 1/12 de la population — 1954 : 1/7. Taux de natalité, en milieu catholique : 26,5 pour un taux national de 17,7. Taux de pratique : 70%). Forte vitalité intérieure ; législation scolaire favorable à l'Eglise.

6 BASTIDE (Roger).

Estruturas sociais e religiosas afro-brasileiras. (Structures sociales et religions afro-

(*) Nous sommes heureux de saluer, au début de ce *Bulletin*, la naissance de deux revues dont la sociologie des religions peut espérer d'utiles contributions :

— *Contributions to Indian Sociology*, Paris-La Haye, fasc. 1, avril 1957, 64 pages. Sous la direction de L. Dumont, Directeur d'Etudes à l'Ecole pratique des Hautes Etudes (6^e Section), et D. Pocock, Lecturer in Indian Sociology à l'Université d'Oxford.

— *Sociologia religiosa*, Padoue, cahier 1, mai 1957, 188 p. Sous la direction de S.S. Acquaviva. Cette revue entend examiner d'un point de vue catholique la problématique de la sociologie religieuse et contribuer à son avancement, se plaçant pour cela sur le plan scientifique et débordant l'analyse du catholicisme. Une attention particulière sera donnée à la cartographie et à l'information. (Voir ci-dessous, n°s 1, 2, 12, 14, 16, 69).

brésiliennes). *Anhembi*, Sao Paulo, XXVI, avril 1957, 228-43.

La religion ne constitue pas un domaine isolé de la vie humaine : influencée par la structure sociale, elle se modifie avec celle-ci. L'étude de la religion des africains arrachés à leur structure tribale, introduits au Brésil comme esclaves, et intégrés brutalement dans une structure toute différente en fournit un excellent exemple. La religion africaine, réinterprétée selon les conditions nouvelles d'existence et mélangée au catholicisme, forma le *candomblé* (ci-dessous, n° 145). Deux sortes de catholicisme coexistèrent pendant la période coloniale au Brésil : celui des seigneurs et celui des esclaves ; tandis que le premier se maintenait plus rapproché du catholicisme orthodoxe, le deuxième absorbait des danses et des fêtes noires. L'évolution de ces deux types de catholicisme aboutit à leur fusion progressive. Quant au *candomblé*, il révèle l'ascension du groupe noir dans l'échelle sociale brésilienne et la révision consécutive de ses valeurs religieuses.

7 BEAUPERE (René).

Les Luthériens et l'Eglise de l'Inde du Sud. *Istina*, 1957, 2, 175-201.

La *Church of South India* est un nouveau corps ecclésiastique qui réunit des communautés chrétiennes de l'Inde du Sud jusqu'alors séparées : communauté méthodiste, communauté congrégationaliste et presbytérienne, enfin des diocèses de l'Eglise anglicane. De nombreuses conversations doctrinales se sont déroulées depuis 10 ans entre cette *Church of South India* d'une part et les Missions et Eglises luthériennes du Sud de l'Inde d'autre part. Pierre d'achoppement : le problème de l'épiscopat.

8 BEETHAM (T.A.).

The Church in Africa faces 1957. (L'Eglise en Afrique affronte 1957). *The International Review of Missions*, janv. 1957, 17-29.

Opposition entre la théologie chrétienne et les croyances africaines (cas du mariage). L'Eglise a pu croire avoir réussi à dominer cette opposition jusqu'à ce que l'Indépendance ait été revendiquée et obtenue. Maintenant le passé réapparaît : il appartient peut-être au clergé indigène de concilier les deux cultures.

9 BERNARD (Michel).

Revendications et aspirations du bas-clergé dauphinois à la veille de la Révolution. *Cahiers d'Histoire*, publiés par les Uni-

versités de Clermont-Lyon-Grenoble, 1956, 4, 327-48.

L'indigence extrême du bas-clergé et sa profonde défiance à l'égard du haut-clergé provoquent son adhésion enthousiaste à la Révolution. Il a su exprimer non seulement des doléances mais un programme inspiré par la confiance en l'Assemblée Nationale, la croyance en une société plus juste, la mystique d'un retour à l'âge d'or du christianisme.

10 BIRKELI (Fridtjov).

The Church in Madagascar. (L'Eglise à Madagascar). *The International Review of Missions*, avril 1957, 155-163.

Compte-rendu du voyage du Conseil Missionnaire International : amélioration des conditions de vie, situation des Eglises, catholique et protestante, menace de syncrétisme, clergé, écoles, enseignement religieux, enseignement supérieur. Le passage de la mission à l'Eglise et ses exigences décisives.

11 BOWERMAN (Charles E.).

Adjustment in marriage : over-all and in specific areas. (Ajustement global et ajustements particuliers dans le mariage). *Sociology and Social Research*, vol. 41, mars-avril 1957, 257-263.

Etude statistique sur 102 couples. L'ajustement religieux se révèle comme un de ceux qui sont en corrélation particulièrement étroite avec l'ajustement global.

12 BRAGA (G.).

Tipologia delle sottostrutture delle parrocchie siciliane. (Typologie des infrastructures des paroisses siciliennes). *Sociologia religiosa*, 1, 1957, 119-38.

Etude sans conclusion, fondée principalement sur la structuration des paroisses par secteurs d'activité (primaire, secondaire, tertiaire).

13 BROEN (William E. Jr.).

A factor - analytic Study of religious attitudes. (Une étude d'analyse factorielle des attitudes religieuses). *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, LIV, mars 1957, 176-79.

Critique des échelles unidimensionnelles utilisées jusqu'alors pour la mesure des attitudes religieuses. Dans la population considérée, deux dimensions sont isolées : *proximité* — *éloignement de Dieu* et *fondamentalisme* — *humanisme*. Cette population, il faut le noter, est exclusive-

ment composée d'adeptes de diverses dénominations chrétiennes.

14 BRUNETTA (G.).

Statistica religiosa in Italia. (La statistique religieuse en Italie). *Sociologia religiosa*, 1, 1957, 103-18.

Statistique ecclésiastique (institutions, clergé), référée à la statistique civile.

15 BURCHINAL (Lee G.).

Marital satisfaction and religious behavior. (Satisfaction conjugale et comportement religieux). *American Sociological Review*, vol. 22, juin 1957, 306-10.

Certains résultats de l'article de Wallin (ci-dessous, n° 70) sont remis en question par le fait que la satisfaction conjugale n'entre en correspondance avec la pratique religieuse qu'à un seuil de signification inférieur à 05. L'auteur en conclut cependant que, dans l'ensemble, la correspondance peut être considérée.

16 BURGALASSI (S.).

La vocazione in rapporto all' ambiente socio-religioso. (L'influence du climat socio-religieux sur la vocation). *Sociologia religiosa*, 1, 1957, 71-102.

A partir de la courbe des vocations sacerdotales dans 18 grands diocèses italiens de 1945 à 1955, observations sur quelques facteurs externes : situation géographique, événements historiques, sélection en cours d'études, noyau familial, statut social, etc...

17 CARRET (J.).

Le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie. *L'Afrique et l'Asie*, n° 37, 1957, 1, 43-59.

L'attitude française vis-à-vis du culte musulman à travers les grandes périodes de la colonisation. De 1830 à 1907 : malgré la déclaration de principe de non-ingérence, mainmise sur les habous, et corrélativement, haute main sur le fonctionnement religieux. De 1907 à 1947 : la loi métropolitaine de 1905 sur la séparation des Eglises et de l'Etat est étendue à l'Algérie, mais sans restitution des habous. (Deux dates marquantes : en 1930, création de l'Association des Oulémas Réformistes dont l'objectif est l'indépendance du Culte musulman ; en 1943, avènement d'une politique libérale). En 1947 : loi sur le retour des habous aux musulmans, dont l'application est sans cesse différée.

18

Le Catholicisme au Cameroun. *Informations catholiques internationales*, n° 44, 15 mars 1957, 15-25.

Deux problèmes : politique et religieux. D'une part l'influence d'un parti récusé par les évêques du pays (l'Union des Populations du Cameroun), mais qui incarne l'aspiration à l'indépendance. D'autre part, rythme des conversions, manque de prêtres, écoles catholiques, condition de la femme (dot, polygamie, rapports prématrimoniaux). Le fait colonial a aggravé les anciens obstacles et en a ajouté d'autres.

19

CHASTAND (Emmanuel).

Les libertés américaines et l'Eglise Romaine. *Christianisme Social*, fév.-mars 1957, 161-79.

La progression du catholicisme aux Etats-Unis est due à l'exercice de la discipline romaine et d'interdits dans tous les domaines d'expression : démographique (lutte contre le *birth-control*), prosélytisme vis-à-vis des noirs, conflit scolaire, manœuvres politiques (lutte contre le communisme, maccarthysme), oppositions religieuses et politiques à l'emprise romaine. Dans cette voie, le symbole et le but reste la présence d'un catholique à la Maison Blanche, en même temps qu'on peut prévoir une prédominance du catholicisme américain dans la conduite de l'Eglise Universelle : à la limite, « *Make America catholic* » et pape américain.

20

CONGAR (Y.M.J.).

Brève histoire des courants de pensée dans l'Anglicanisme. *Istina*, 1957, 133-64.

L'Anglicanisme allie trois tendances dont la prépondérance a varié au cours des siècles : traditionnelle et catholique, protestante et puritaine, rationnelle et critique (*High Church*, *Low Church* et *Broad Church*). Malgré quelques contradictions entre ces tendances, l'Eglise anglicane représente un équilibre traditionnel qui a façonné la vie nationale. L'article est étayé par de nombreuses références bibliographiques et est suivi d'un document sur l'organisation interne de l'Eglise anglicane.

21

CROTTIGINI (Jacob).

Une enquête sur les vocations sacerdotales. *Documentation catholique*, n° 1247, 17 mars 1957, 361-70.

Résultats d'une enquête portant sur 621 cas (dont 425 suisses), avec 85 questions. Importance des classes moyennes, de l'ambiance familiale, des mouvements de jeunesse, du désir de promotion sociale. Fortes hésitations devant la perspective du célibat. Remarquable capacité intellectuelle, faiblement spécialisée; facilité à l'obéissance chez la grande majorité des sujets; précocité fréquente de la vocation (voir *Arch.*, III, n° 147).

L'article est précédé d'un tableau comparatif du clergé français (1946 et 1956), et de quatre tableaux sur la progression du catholicisme et des vocations aux U.S.A. depuis 1790.

22 DERMENGHEM (Emile).

La Petite Eglise dans les Hautes-Alpes de 1801 à nos jours. Les illuminés de Gap et les Patarons du Champsaur. *Bulletin de la Société d'Etudes des Hautes-Alpes*, 49, 1957, 1, 1-35.

Les causes psychologiques et sentimentales de l'opposition au Concordat et le développement du mouvement « pataron » du XIX^e siècle à nos jours dans le Champsaur et à Gap. Cette secte s'enracine dans l'importance attribuée au ritualisme et le refus de se résigner à ce qui a été jugé injuste, et, par son esprit, se rattache aux Anticoncordataires de l'Ouest.

23 DU BOIS (W.E.B.).

La Foi des Ancêtres. *Présence Africaine*, avril-juin 1957, 31-40.

L'importance sociale de l'Eglise chez les Noirs d'Amérique. S'appuyant sur des considérations historiques et psychologiques, l'auteur essaie de rendre compte de la situation présente.

24 DUMONT (C.J.).

La prédication en Union Soviétique. A propos d'un livre récent. *Istina*, 1957, 1, 33-44.

Un choix de *Sermons* prononcés entre 1944 et 1950, par le métropolite Nicolas, auxiliaire du Patriarche de Moscou, vient d'être traduit en français (Paris, Editions de l'Eglise Orthodoxe Patriarcale russe, 1957, 458 p.). L'article relève certains traits caractéristiques de ces prédications: absence d'allusion à la vie politique, et à toute doctrine philosophique ou idéologie « progressiste », fréquence des exhortations concernant la croyance en une destinée éternelle, la joie engendrée par la

foi, ces deux thèmes laissant soupçonner la lassitude des croyants soumis à une ambiance matérialiste. La fin de l'article donne des extraits d'une étude de V. Protopopov, parue dans la Revue du Patriarcat de Moscou et intitulée: « Pensées d'un laïc sur la prédication contemporaine » et qui souligne l'urgence d'une initiation liturgique, d'un renouveau biblique et d'un enseignement doctrinal, quitte à réduire la part faite aux questions de morale chrétienne.

25 DYNES (Russell R.).

The consequences of sectarianism for social participation. (Sectes et participation sociale). *Social Forces*, vol. 35, mai 1957, n° 4, 331-4.

Examen des relations entre la préférence individuelle pour l'esprit de secte et la participation sociale. La typologie weberienne et troeltschienne sert de base théorique à l'établissement du questionnaire diffusé chez les protestants de l'Ohio. Conclusions: la première forme de participation est l'assistance à l'Eglise, les activités individuelles dans des organisations confessionnelles illustrent un second aspect de la participation. Les Sectaires réunissent ces deux formes de participation.

26 ESZLARY (Ch. d').

Les musulmans hongrois du Moyen-Age. *Ibla*, n° 76, 1956, 4, 375-87 (paru en 1957).

La constitution d'un îlot islamique dans un pays que sa situation géographique n'y prédisposait pas.

27 ETEN (Henry Van).

Les Quakers et la Révolution française. *Revue Internationale d'Histoire politique et constitutionnelle*, oct.-déc. 1956, 278-87 (paru en 1957).

Comment les Quakers et la Pennsylvanie deviennent un objet d'engouement, notamment chez les brissotins.

28 GEERTZ (Clifford).

Ritual and Social Change, a Javanese Example. (Rite et changement social: un exemple à Java). *American Anthropologist*, 59, 1957, 1, 32-54.

L'exemple des rites funéraires à Modjokotn, des conflits et des indéisions auxquels ils donnent lieu fournit un bon exemple de l'inadéquation du fonctionnalisme sociologique, à base d'immobilisme. C'est en fait à

partir de la théorie de l'action de Parsons et de la distinction de Sorokin entre l'« intégration logico-significative » qui régit les systèmes culturels et l'« intégration causale fonctionnelle » régissant l'organisation sociale que l'on peut rendre compte de telles discordances. En l'occurrence, c'est ici l'opposition entre le caractère urbain des structures sociales et le caractère encore rural de la culture qui fournit le fond de l'explication.

29 GURIAN (Waldemar).

L'influence de l'Ancien Régime sur la politique religieuse de la Révolution. *Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle*, oct.-déc. 1956, 259-77 (paru en 1957).

Le gallicanisme aux aspects multiples et souvent antagonistes exprime une confusion indissoluble de l'Eglise avec l'ordre politique et social. Là où nous ne discernons plus que des positions politiques, les prélats voient « la simple défense des intérêts ecclésiastiques dont ils ont la charge ».

30 HAGER (Don J.).

Race, Nationality and Religion. (Race, nationalité et religion). *National Probation and Parole Association Journal*, avril 1957, 129-41.

Rôle aux Etats-Unis des facteurs racial, ethnique et religieux, dans la désignation des magistrats stagiaires. Nombreux tableaux statistiques.

31 HEAP (Léonard).

Dilemma of the Dutch reformed Churches in South Africa. (Dilemme des Eglises hollandaises réformées en Afrique du Sud). *The Congregational Quarterly*, XXXV, 2, avril 1957, 146-52.

Analogie entre le rôle joué par ces églises, au nombre de trois, en Afrique du Sud, et le rôle joué par le non-conformisme anglais dans l'émancipation des basses classes sociales. Avec cette précision qu'ici il s'agit non d'une classe sociale mais d'une ethnie particulière. L'acuité des conflits sociaux dans ce pays est au cœur du dilemme posé à ces églises.

32 HUGHEY (Jr.).

Baptists in Communist Russia. (Les Baptistes dans la Russie Communiste). *The Congregational Quarterly*, XXXV, 2, avril 1957, 153-61.

En 1917 environ 106.000 baptistes. Aujourd'hui : 520.000 membres baptisés, au-dessus de

48 ans, répartis en 6.000 congrégations. La séparation de l'Eglise et de l'Etat en 1918 fut une mesure plutôt bienvenue pour le baptisme. Histoire sociale et ecclésiastique de sa progression et de ses aléas. Excellente information.

33 HUTCHINSON (B.).

Some social consequences of nineteenth century missionary activity among the South-African Bantu. (Quelques implications sociales de l'activité missionnaire du dix-neuvième siècle chez les Bantous de l'Afrique du Sud). *Africa*, XXVII, avril 1957, 160-77.

La désorganisation de la structure sociale traditionnelle des Bantous sud-africains, entraînée par l'activité des missions chrétiennes au dix-neuvième siècle. Les missionnaires furent causes de l'introduction de plusieurs aspects de la culture occidentale ; ils se trouvèrent en face de répercussions qu'ils n'avaient guère prévues et qu'ils étaient incapables de contrôler.

34 ITTMANN (Johannes).

Der Kultische Geheimbund Djengu an der Kameruner Küste. (La société secrète cultuelle djengou sur la côte du Cameroun). *Anthropos*, 52, 1957, fasc. 1-2, 135-76.

Cet article intéressera le sociologue par le caractère multifonctionnel de la confrérie étudiée.

35 JAMMES (J.M.).

Le questionnaire dans l'étude sociologique. *Economie et Humanisme*, n° 102, mars-avril 1957, 135-48.

Difficultés à trouver une définition de la sociologie et plus encore à déterminer ses méthodes. Parmi celles-ci il existe le questionnaire, avec ses différentes étapes : le *schedule*, le *poll*, l'*interview* et enfin le questionnaire sociologique. Dans cet article un questionnaire sur ce que les fidèles américains pensent du sacerdoce à travers les contacts qu'ils ont pu avoir avec des prêtres, est exposé et commenté en détail. Des conclusions méthodologiques s'en dégagent en même temps qu'un tableau du rôle du prêtre.

36 JOHNSON (Benton).

A critical appraisal of the Church-Sect Typology. (Critique de la typologie Eglise-Secte). *American Sociological Review*, vol. 22, février 1957, 1, 88-92.

Il s'agit de remplacer les critères de Weber,

Troeltsch, Niebuhr, Pope, par une distinction fondée sur les différents discriminants du salut. Dans une gamme, au reste étendue, le type secte serait caractérisé par une discrimination d'ordre essentiellement éthique.

37

Le Judaïsme dans le monde. *Informations catholiques internationales*, n° 49, juin 1957, 17-26.

Les grands centres juifs de la diaspora : les Etats-Unis, l'U.R.S.S. et les démocraties populaires (les juifs constituent une nationalité plus qu'une communauté religieuse), l'Europe occidentale, l'Afrique et l'Asie. Les trois principaux courants du judaïsme contemporain : les orthodoxes fidèles à la loi de Moïse, les libéraux qui s'efforcent de dépasser la lettre de la loi, et enfin les conservateurs ou traditionalistes qui cherchent à adopter la pratique juive à la vie moderne. L'attitude juive face aux courants de la pensée contemporaine : nationalisme et fascisme, communisme, humanisme athée, christianisme.

38

KERKHOFS (J.).

Godsdienst en sociologie. (Religion et sociologie). *Streeven*, 10, avril 1957, 601-12.

Les problèmes sociologiques les plus importants pour l'Eglise : problèmes démographiques ; de la vie urbaine et du machinisme ; du travail et des migrations ouvrières, etc. Une vue nouvelle, historique, de la « nature » s'impose ainsi au théologien lui-même, ainsi qu'une vue démocratiquement ordonnée de l'humanité (problèmes du laïc et de l'Eglise). Enfin surgissent les problèmes Occident-Orient, et de rencontre des civilisations et des religions.

36

Kirchliche Sozialforschung und Seelsorge. Berichte aus Österreich. (Recherche socio-ecclésiastique et pastorale en Autriche). *Der Seelsorger*, numéro spécial, juillet-août 1956, cahier 10-11, 536 p.

Bilan sociographique. La « déchristianisation », que l'on croit parfois limitée aux pays latins, s'y trouve décrite en des termes qui évoquent la situation française, et la sécularisation est mise en évidence avec beaucoup de force.

40

KLIEWER (Fritz).

Die Mennoniten in Brasilien. (Les Mennonites au Brésil). *Staden-Jahrbuch*, Sao Paulo, Band 5, 1957, 233-46.

Les Mennonites s'installèrent dans le Sud du Brésil vers 1930, et en 1955 ils ont commémoré le 25^e anniversaire de leur installation. L'article rappelle brièvement leur religion et organisation sociale, décrit leur arrivée et leur installation au Brésil, dénombre les familles et donne leur localisation dans les états de Parana, Rio Grande do Sul, Sta. Catarina et S. Paulo.

41

LÉONARD (E.G.).

Bulletin historique. Histoire du protestantisme : 1939-1952 (4^e partie). *Revue historique*, 1957, 1, 58-98.

Revue critique ou signalétique des ouvrages et articles parus depuis 1939, consacrés aux protestantismes néerlandais, scandinaves, français, italien, espagnol, belge, américain, canadien... (*Arch.*, III, n° 59).

42

LÉONARD (E.G.).

Histoire du protestantisme (1939-1952). *Bulletin historique* (5^e partie). *Revue historique*, 1957, 2, 290-333.

L'expansion protestante. Le regroupement des forces protestantes et l'établissement théologico-ecclésiastique. Problèmes dominants : la sécularisation du monde d'aujourd'hui et les rapports avec le catholicisme. Tentation dominante : « l'accroissement du sacerdotalisme dans l'Eglise protestante » et « une mystique ayant l'Eglise pour objet ».

43

LEWITZKY (Anatole).

Mythes et rites du Chamanisme. *Diogène*, 17, janv. 1957, 88-103.

Difficultés à définir le chamanisme, en raison de la fluidité sociale et religieuse du phénomène. D'une part nécessité de dispositions psycho-nerveuses ; d'autre part simple différence de degré et non de nature entre l'attitude du chaman et celle de l'homme profane devant les puissances invisibles.

44

MAYER (Albert J.) and MARX (Sue).

Social change, Religion and Birth Rates. (Changement Social, religion et taux de natalité). *The American Journal of Sociology*, LXII, 1957, 4, 383-91.

Une communauté du Michigan remarquable par l'homogénéité de sa population : immigrants catholiques polonais, d'origine rurale, à bas statut socio-économique. Ces caractéristiques n'empêchent pas une acceptation rapide du contrôle des naissances. Les hypo-

thèses concernant ce rapide changement d'attitude et de conduite se réfèrent au désir unanime d'assimilation américaine.

45

MC AVOY (Thomas).

The Le Bras Approach to the History of the Diocese of Fort Wayne. (Une approche de l'histoire du diocèse de Fort Wayne, à la manière de Gabriel Le Bras). *The Indiana magazine of History*, LII, 1956, 4, 369-82.

Le programme que trace le présent article se place sous le patronage de G. Le Bras. De celui-ci, l'auteur a retenu surtout la nécessité de dépasser l'histoire ecclésiastique par une étude des facteurs démographiques, économiques, politiques ayant influencé la vie religieuse telle qu'elle se manifeste par les statistiques dont l'historien peut disposer.

46

(Sister Miriam de Lourdes).

Les Jeunes filles et la vocation religieuse. Une enquête américaine. *Lumen Vitæ*, avril-juin 1957, 339-54.

Rapide présentation de l'étude (but, sujets, matériel, questionnaire, méthode suivie). Rubriques générales : les vocations religieuses comme mode personnel de vie, les attitudes du milieu envers la vocation religieuse, théologie des vocations religieuses, les vocations religieuses et l'orientation professionnelle. Onze implications de cette étude sont ensuite énoncées.

47

MILLER (Margaret E.).

Educational Practices of Tibetan Lama training. (La formation du Lama tibétain). *Folklore Studies*, Tokyo, XVI, 1957, 185-267.

L'auteur, qui fut quatre ans missionnaire à la frontière sino-tibétaine, entend donner un tableau d'ensemble de l'ordre lamaïque. Après une introduction et une critique des sources, elle étudie l'importance du lama dans la vie du peuple, la variété des carrières qui se présentent dans l'ordre et les qualifications requises pour y entrer ; la lamaserie, ses moyens de subsistance, sa discipline et son organisation ; le curriculum : textes, cours et matières étudiées ; la formation du lama : méthodes pédagogiques, rôle du maître, et quelques aspects ésotériques de l'enseignement. En conclusion, l'auteur traite de l'avancement de l'individu dans le cadre lamaïque et relève quelques « limitations » du système.

(La Bibliographie, essentiellement de langue anglaise, est copieuse et d'inégal intérêt, mais étayée de remarques valables et parfois nouvelles. — A.W.M.).

48

MOURS (S.).

Liste des Eglises réformées avec leur date de fondation. *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, janv. mars 1957, 37-59 (à suivre).

« Sorte d'état-civil de toutes les Eglises réformées de France dont il est possible de déceler l'existence, disparues ou non ». Une liste, aujourd'hui perdue, dressée en 1562, donnait un chiffre de 2.550.

Le présent répertoire (Ain à Charente-Maritime) indique pour chaque paroisse sa date de fondation, sa situation sous l'Edit de Nantes, puis sous le régime concordataire. Cinq cartes (XVI^e et XVII^e siècles, 1865, 1905, 1955) synthétisent cette évolution de façon très parlante.

49

NOWLAN (Edward H.).

Le « portrait du catholique » à partir du test d'attitudes. *Lumen Vitæ*, 1957, 2, 284-96.

A la suite de récents travaux américains, on a pu établir que les étudiants catholiques étaient conservateurs en religion, libéraux ou progressistes en politique, moins névrosés et plus accessibles aux préjugés raciaux. L'auteur conteste ces affirmations en avançant deux raisons d'ordre méthodologique : la tournure du questionnaire, l'insuffisance de l'échantillonnage.

50

OPPENHEIM (F.H.).

Contribution à l'histoire d'un réveil : les « nouveaux prophètes » allemands au début du XVIII^e siècle. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1957, 2, 143-56.

Savante relation historique des pérégrinations en Allemagne de prophètes camisards réfugiés à Londres, et de leur incidence sur la naissance et le rôle des « nouveaux prophètes allemands » au sein du mouvement piétiste et séparatiste.

51

PEREIRA DE QUEIROZ
(Maria Isaura).

Die Fanatiker des « Contestado ». (Les Fanatiques du Contestado). *Staden-Jahrbuch*, Sao Paulo, Band 5, 1957, 203-15.

Historique d'un mouvement politico-religieux qui eut lieu de 1912 à 1916 dans la région montagneuse de l'Etat de Santa Catarina, au sud du Brésil, et dont les inspirateurs principaux furent deux pénitents appelés les « Moines », bien qu'ils fussent des laïcs.

Ce mouvement ressemble beaucoup à d'autres qui ont été étudiés dans le nord du pays : ils sont tous des mouvements messianiques et coïncident presque toujours avec une désorganisation locale de la structure sociale. C'est de ce côté qu'il convient de diriger les recherches pour en saisir la genèse.

52 PEREIRA DE QUEIROZ
(Maria Isaura).

Messiasbewegungen in Brasilien. (Mouvements messianiques au Brésil). *Stadens-Jahrbuch*, Sao Paulo, Band 4, 1956, 133-44.

Des mouvements religieux variés abondent au Brésil, dont quelques uns ont été caractérisés comme typiquement messianiques. Brève description de quelques uns de ces mouvements. Les études effectuées sur quelques uns en présentent des interprétations variées : l'anxiété de populations qui habitent la région de la sécheresse et vivent dans la peur du fléau ; l'instabilité psychologique des populations métisses de l'intérieur du pays ; l'arriération culturelle de ces populations par rapport aux populations du littoral. Mais aucune étude n'a encore analysé ces mouvements du point de vue sociologique.

53 POELMAN (R.).

L'Eglise de Galilée. *La Revue Nouvelle* (Bruxelles), 15 avril 1957, 455-58.

La situation difficile des nombreuses confessions chrétiennes en cette région d'Israël, et particulièrement de la plus importante d'entre elles, la communauté melkhite.

54

Portugal 1957. *Informations catholiques internationales*, 15 février 1957, n° 42, 15-25.

Rétrospective historique (la tradition anticléricale). Quelques événements récents (Fatima, l'*Estado Novo*, le Concordat). L'état actuel du catholicisme portugais : apostasie des masses populaires, déchristianisation du monde rural, crise de l'Action Catholique et de la culture religieuse, anticléricalisme pénétré de traditionalisme religieux.

55 POTTIER (J.).

La Sociologie religieuse. *Cahiers d'action religieuse et sociale*, 1^{er} mai 1957, 257-88.

Définition : « La sociologie religieuse tend à connaître la vie religieuse collective des milieux catholiques, afin d'orienter l'action pastorale et apostolique ». Dans cette pers-

pective, historique des travaux, premier bilan, explication de la situation, perspectives d'action.

56

POULAT (Emile).

La sociologie religieuse et son objet. *Critique*, n° 118, mars 1957, 229-42.

A propos d'ouvrages récents (*Arch.*, I, nos 215, 271, 287 ; II, n° 215, etc.), l'auteur pose le problème, qui ne saurait être résolu *a priori*, du statut de la sociologie religieuse et de ses limites à chacun de ses niveaux : sa place dans l'ensemble des sciences religieuses, son autonomie au regard des contrôles ecclésiastiques, son aptitude à saisir la réalité religieuse de son objet.

57

POURCHET (Gilbert).

Aperçu sociologique sur le monde ouvrier. *Masses Ouvrières*, 129, avril 1957, 35-80.

Caractéristiques essentielles, démographiques, économiques et psychologiques, de la classe ouvrière. Deux pages concernent la pratique religieuse. La répartition socio-professionnelle du taux de pratique pour le département de la Seine est ici publiée pour la première fois (p. 75).

58

PRAUSEO (F.M.).

Du Dominion britannique à la République islamique : le développement constitutionnel du Pakistan. *L'Afrique et l'Asie*, n° 37, 1957, 1, 3-11.

Les luttes consécutives aux deux problèmes qui ont retardé le vote de la Constitution de 1949 à 1956 : l'un politique (coupure du Pakistan en deux tronçons), l'autre idéologique (partisans d'une nation musulmane et partisans d'un état islamique).

59

REMBAO (Alberto).

Protestant Latin America : sight and insight. (L'Amérique Protestante latine). *The International Review of Missions*, janv. 1957, 30-36.

Le protestantisme en Amérique latine devant une nouvelle réalité spirituelle : prédominance du clergé indigène, théologie propre, abolition des différences entre laïcs et clergé. Quelques aperçus concrets sur le protestantisme au Chili et les autres pays.

60

RIBEIRO (Darcy).

Uirã vai ao encontro de Maira. (Un Indien à la recherche de Dieu). *Anhembi*, Sao Paulo, XXVI, mars 1957, 21-35.

Uira, l'Indien Urubu, parti à la recherche de Dieu vers 1939, finit tragiquement son voyage de découverte : désespéré d'atteindre vivant la demeure de Maira, l'ancêtre mythique, il se suicida. L'article raconte les souffrances qui le décidèrent à partir, son voyage et les conséquences du voyage pour lui et les siens. L'histoire de Uira appartient à toute une série de manifestations déterminées par le contact des Indiens avec les blancs et la désorganisation que ce contact produit dans la vie culturelle des tribus ; les plus importantes de ces manifestations intéressèrent des tribus entières, qui partirent elles aussi à la recherche de Dieu : ce sont les mouvements messianiques des *apapokuva-guarani*.

61

RYUSAKU TSUNODA.

Reflections on Buddhism and its problems. (Réflexions sur le Bouddhisme et ses problèmes). *The Review of Religion*, XXI, 1956, 3-4, 131-44.

Evolution du Bouddhisme depuis ses origines jusqu'à la dernière guerre, en Inde et en Chine. En 1939 le Bouddhisme ne se maintient plus qu'à Ceylan, au Thibet et au Japon. Renaissance du Bouddhisme aux Indes avec Nehru (revues, livres, conférences ; évolution doctrinale).

62

SCHNEIDER (Louis)
et DORNBUSCH (Sandford M.).

Inspirational Religious Literature : From latent to manifest functions of Religion. (Littérature et esprit religieux : des fonctions latentes au rôle manifeste de la religion). *The American Journal of Sociology*, mars 1957, 476-82.

L'esprit religieux tel qu'il se manifeste dans la littérature des 75 dernières années insiste sur la sécularisation et le salut du monde, manifestant un moindre intérêt eschatologique, une dévalorisation de la souffrance et un utilitarisme religieux. Celle-ci explore en conséquence des domaines jusqu'ici négligés, mais se détourne ainsi des vrais problèmes religieux.

63

SULLENGER (T. Earl).

The Church in an urban Society. (L'Eglise dans la société urbaine). *Sociology and Social Research*, vol. 41, mai-juin 1957, 361-6.

A travers une triple enquête sur l'état d'esprit des pasteurs, sur la résidence des membres d'Eglise et sur les passages d'une dénomination à l'autre, l'auteur rejoint les conclusions de S. C. Kincheloe (*The American*

City and its Church, New York, 1938), sur le fait qu'une « église » urbaine ne peut se considérer comme un tout isolé.

64

TAMBIAH (S.J.)
et RYAN (Brice).

Secularization of family values in Ceylan. (Sécularisation des valeurs familiales à Ceylan). *American Sociological Review*, 22, juin 1957, 292-99.

Etude de trois communautés rurales cinghalaises, de religion bouddhique. Le maintien des valeurs familiales et en particulier l'attachement à la fécondité du couple sont confrontés au degré de traditionalisme ou de « sécularisation » de ces communautés. Le caractère religieux de cette tradition est affirmé, mais non analysé.

65

TAYLOR (J.U.).

The Uganda Church to-day : some impressions gained during the First of the « Younger Church Studies ». (L'Eglise Uganda contemporaine : quelques impressions recueillies durant la première des « Etudes de la jeune Eglise »). *The International Review of Missions*, avril 1957, 136-44.

Nécessité de connaître l'originalité spécifique des églises d'Afrique et d'Asie. A cette fin, des études de situation sont menées, dont une en 1956 en Uganda. Aspects étudiés : la compréhension de la foi, les relations sexuelles et le mariage, les membres de l'Eglise (le clergé, les fidèles, les saisonniers, etc.).

66

THOMAS (L.).

Essai sur quelques notions de morale théorique en pays diola (Basse-Casamanche). *Bulletin de l'I.F.A.N.*, Série B, XIX, 1 et 2, janv.-avril 1957, 1-27.

Essai d'analyse sociologique, au travers des notions d'obligation, droit, responsabilité et sanction, de la morale théorique des Diola. Diverses sources ont été utilisées : données administratives, folklore, dogme religieux, comportement général et tests, mais en fonction d'un « rationalisme moral » présenté comme la métaphysique la plus « élevée », en vertu duquel l'auteur estime que « cette conception (diola) de la liberté n'est pas sans valeur, puisqu'elle s'apparente à bien des égards à notre forme traditionnelle de pensée ».

67

VERNANT (Jean-Pierre).

Du mythe à la raison, la formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, avril-juin 1957, 183-206.

L'avènement de la philosophie n'est pas le « miracle grec » mais un fait d'histoire solidaire de l'ensemble des transformations sociales contemporaines. Le sage est sorti du mage, le philosophe du chamane, en même temps que l'avènement du citoyen marquait la séparation de la nature et de la société. Le « mystère » devient l'objet d'un débat public et contradictoire où l'argumentation dialectique finit par prendre le pas sur l'illumination surnaturelle. La nouveauté tient dans le processus d'explication du monde, non dans le système dont la structure reste celle du mythe antérieur : la raison grecque permet d'agir sur l'homme, non de transformer la nature.

68

VILIKAZI (A.).

A Reserve from within. (Une vue interne d'une Réserve africaine). *African Studies*, XVI, 2, 1957, 93-101.

Le contact des sociétés bantoues avec les blancs entraîne une destruction de leur hiérarchie sociale traditionnelle. Cependant une nouvelle structure apparaît comme en témoigne l'étude du dynamisme social d'une « Réserve », exemple qui peut être généralisé. C'est au moyen du critère religieux que se stratifie cette nouvelle société à trois catégories : les *Traditionalistes* pratiquant le culte des Ancêtres, dont le nombre tend à diminuer ; les Chrétiens, dits *Bantous des Ecoles*, qui s'accroissent et optent pour le mode de vie occidental ou pour des syncrétismes ; les *Amagxagwa* (mot qui peut être traduit par « clochard »), qui ont abandonné leurs traditions sans les remplacer.

69

VOGT (E.).

La definizione della sociologia religiosa. (Définition de la sociologie religieuse). *Sociologia religiosa*, 1, 1957, 9-20.

A partir de la définition de Furfey et de quelques autres, l'auteur propose celle-ci : « La science empirique qui étudie les structures, procès et interrelations des groupes sociaux, particulièrement des groupes explicitement religieux, dans la mesure où ces phénomènes sont factuels et en relation causale

avec la mentalité et la vie religieuses, en visant la formulation et la systématisation de généralisations et de lois toujours plus larges et exactes ».

70

WALLIN (Paul).

Religiosity, Sexual Gratification and Marital Satisfaction. (Religiosité, jouissance sexuelle et satisfaction conjugale). *American Sociological Review*, vol. 22, juin 1957, 3, 300-305.

L'hypothèse à vérifier est celle du rôle de compensation de la religion en matière de satisfaction sexuelle. 1.000 couples de Chicago participent à l'expérience et on trouve qu'une proportion beaucoup plus grande de non-satisfaction sexuelle pour une même satisfaction conjugale caractérise ceux qui vont à l'Eglise.

(Voir ci-dessus, n° 15. D'autres hypothèses pouvaient être formulées, dont il n'est pas question, à savoir l'inhibition pouvant résulter de certaines formes d'éducation religieuse, la variation de l'échelle de jugements sur la satisfaction conjugale en fonction de l'appartenance religieuse, et, enfin, se greffant sur ce deuxième point, la part d'inconscient rendant peu *relevant* les questions sur la satisfaction conjugale. — F.A.I.).

71

WILL (R.).

Eglise et Sectes. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 1957, 2, 163-66.

Courte étude qui situe ces deux termes par l'analyse de leurs « valeurs spécifiques » et l'indication de leurs « déviations typiques ».

72

WOLFF (P. de) et MEERDINK (J.).

La Fécondité des mariages à Amsterdam selon l'appartenance sociale et religieuse. *Population*, avril-juin 1957, 2, 289-318.

Etude enrichie de nombreux graphiques et tableaux statistiques, où sont exposées aussi bien les méthodes d'utilisation des données chiffrées que les conclusions qu'elles permettent de tirer, compte tenu des facteurs démographiques autres que l'appartenance religieuse.

BULLETIN DES OUVRAGES

73

ARBOUSSE-BASTIDE (Paul).

La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte. Tome I. — *De la Foi à l'Amour.* Tome 2. — *De l'Amour à la Foi*, Paris, P.U.F., 1957, 734 p.

L'origine de cette thèse sur le comtisme écrit fut une enquête sur le comtisme pratiqué. Nous ne disposons pas encore de l'ouvrage où cette enquête est consignée (*Le positivisme politique et religieux au Brésil*). Aussi est-il préférable de renvoyer à sa parution un examen plus approfondi de l'ensemble.

L'unité de l'œuvre de Comte a été souvent discutée, y compris par la postérité immédiate. L'auteur néanmoins estime pouvoir la reconstituer à partir de la doctrine de Comte sur l'éducation, et ses deux volumes se proposent de suivre ce fil d'Ariane dans la succession et l'abondance de l'œuvre écrite. Il n'est pas douteux que la démonstration est imposante, encore que, peut-être, la rédaction, à force de familiarité avec son sujet, emprunte cette fonction sélective attribuée par Comte à son propre style (« J'écris de manière à repousser au lieu d'attirer les esprits qui ne sont pas convenablement disposés »). Une vaste fresque de conclusions générales (p. 593 et ss.) ressaisit les résultats acquis par la longue analyse qui précède en manifestant l'ampleur de ce projet psychogénétique : « L'éducation de l'individu doit essentiellement reproduire l'éducation de l'espèce ». Et comment cette ampleur même ne pouvait pas ne pas conférer à l'éducation sa double face : culturelle et culturelle, didactique et initiatrice : « L'action éducative est le culte par excellence, celui qui identifie la culture de l'homme et celle de la valeur suprême » (p. 660). Quelques pages finales tentent de concilier athéisme et religion. Athéisme religieux ? Davantage : athée parce que religieux. « Très exactement, Dieu est écarté au nom de la religion... ». Comte élimine comme irrégulier le Dieu omnipotent et absolu parce que ses prétendus attributs l'isolent de l'humanité intelligente et affective. « Il l'écarte comme une fonction périmée dont le déclin et la résorption finale font partie de l'évolution religieuse de l'humanité. La voie triomphale du vrai Dieu relatif et

incarné doit être jonchée des dépouilles de l'ancien Dieu... » (pp. 680-81). « Le seul Dieu que bannit Comte est celui qui n'aurait pas besoin des hommes » (p. 689). Tout compte fait cependant, l'auteur se refuse à parler d'un « humanisme religieux » de Comte. Comte lui-même préféra parler d'anthropologie, et son commentateur précise : une anthropologie dialectique de délivrance. Dieu n'est pas mort, mais le seul Dieu vivant est celui qui fait vivre les hommes. « L'homme est responsable de Dieu... Le seul mal qui menace l'homme c'est la mort de Dieu » (p. 689). Tout se passe comme si Comte avait poussé à la limite le fameux aphorisme d'Irénée, « *Gloria Dei homo vivens* », jusqu'à en inverser les termes et à ne voir le Dieu vivant nulle part ailleurs que dans l'existence glorieuse conférée à l'homme par sa monumentale « éducation ».

Ce projet ultime, discerné chez Comte, ne rend que plus souhaitable l'élucidation de certains points du programme : fonction rituelle de l'histoire comme médiatrice entre la psychogénèse collective et individuelle ; fonction culturelle des modalités culturelles ou socio-culturelles proposées par Comte (ses « sacrements ») ; ampleur biologique des résultats du processus d'initiation (l'hypothèse ou l'utopie des vierges-mères), etc... La publication prochaine de l'ouvrage sur le positivisme brésilien donnera l'occasion de revenir sur l'un ou l'autre point de ce livre stimulant.

H. D.

74

AUBERY (Pierre).

Milieus juifs de la France contemporaine. Paris, Plon, 1957, 400 p. (Collection « *Recherches en sciences humaines* »).

Bien des méthodes ont déjà été utilisées pour l'approche du problème juif et de l'antisémitisme. Insatisfait des explications proposées par les anthropologues et les historiens, l'auteur a pensé qu'une nouvelle méthode d'enquête pourrait avoir sa valeur. Constatant que dans les livres des écrivains juifs « se trouve accumulée une masse de renseignements, tant d'ordre psychologique que sociologique, sur les différents aspects de la vie profonde des Juifs », il a cherché dans ces livres « des

témoignages sur leur condition matérielle et surtout leur condition morale dans la société française de notre siècle ». En fait il a dépouillé 300 volumes environ, écrits par 125 auteurs d'origine juive rédigeant en français. Ces volumes couvrent la période qui va de l'Affaire Dreyfus à 1945, et doivent représenter à peu de choses près la totalité de la littérature juive d'expression française pour cette période, du moins en ce qui concerne les mémoires, autobiographies et romans. Dans cette énorme masse de documents, l'auteur a voulu trouver la réponse à un certain nombre de questions. En quoi et pourquoi ces hommes se sentent « différents de leur entourage » ? Dans quelles circonstances et pour quelles raisons s'est affirmée pour eux leur « originalité juive » ? Quelles étaient les « coutumes maintenues dans leur milieu familial tranchant sur celles du milieu ambiant » ? Et d'une façon plus profonde, ces hommes « croient-ils l'assimilation souhaitable et possible », et par quels moyens ?

L'auteur pense que cette méthode d'enquête lui permet véritablement d'atteindre le « fait juif », car, d'une part les écrivains « se sont efforcés d'exprimer leur pensée avec le maximum d'exactitude et de précision », d'autre part « la diversité d'âge, d'origine, de culture et de tempérament » permet d'avoir des renseignements venant de tous les milieux. Il est exact que « le portrait du juif moderne dans les œuvres des écrivains d'origine juive est moins superficiel que celui que nous offrent la plupart des auteurs non-juifs ». Mais le portrait ainsi obtenu correspond-il rigoureusement à la réalité ? On peut en douter. D'abord les écrivains juifs ne représentent qu'une partie, et la plus « bourgeoise » de la société juive française (même si on admet, avec P. A., que les classes y sont beaucoup plus ouvertes que dans la société non-juive). Ensuite les oppositions au sein du monde juif sont telles qu'elles obligent à mettre en doute la valeur documentaire de certains ouvrages littéraires, comme en témoigne la violence inouïe avec laquelle fut attaqué dans certains milieux juifs tel livre récent, honoré d'un prix important. Enfin, même si on obtient par ce procédé de documentation littéraire un « portrait » non dénué de vraisemblance, on pourra douter de sa « ressemblance » par suite du manque de proportions entre les différents éléments, car les écrivains auront nécessairement une position plus accentuée que la masse des juifs français sur bien des problèmes, ne serait-ce que celui de l'assimilation, dans laquelle ils sont déjà fortement engagés.

Ces réserves faites, il faut avouer que P. A.

apporte une contribution tout à fait valable sur « certains milieux juifs de la France contemporaine ». Ses conclusions viennent recouper les résultats d'autres travaux de nature très différente. La plus nette est « qu'il est très difficile de trouver un commun dénominateur à tous les juifs », car « le fait juif est ressenti très différemment par les personnes d'origine israélite selon qu'elles sont nées en France ou qu'elles y ont immigré ». Alors que le juif de souche française peut ignorer assez longtemps son appartenance au peuple juif, car « ni le type physique, ni la langue ne le distinguent des autres », le juif immigré se sent de suite différent. Dans les deux cas, la perception de cette différence constitue un handicap. « Etre juif demeure pour les uns et les autres un problème », car « étouffer tout ce qui reste vivant d'un long passé dans leurs idées et leur comportement représente une sorte de mutilation de leur personnalité ». Aussi peut-on dire sans paradoxe qu'en France « si l'on naît rarement juif, on le devient parfois ». L'auteur souligne avec raison la faible part du fait religieux dans cette « judaïcité » et il analyse très finement tout l'éventail des attitudes juives à l'égard de l'assimilation. Surtout il montre « le caractère et l'importance de la contribution des juifs à la vie française d'aujourd'hui ».

L'auteur, qui semble assez souvent préoccupé de l'aspect social des problèmes, pourrait maintenant élargir ce travail en s'efforçant par des enquêtes de déterminer quelle est, en face des mêmes questions, l'attitude du prolétariat juif français. Il y découvrirait probablement le rôle plus important du facteur religieux et une plus grande répulsion pour l'assimilation, mais certainement la même difficulté à « trouver un commun dénominateur ».

J. H.

75

AZEVEDO (Thales de).

O Catolicismo no Brasil. (Catholicisme brésilien). Rio de Janeiro, Ministerio de Educação e Cultura, 1955, 70 p. (Os Cadernos de Cultura).

Cet ouvrage est plutôt un témoignage que le résultat d'une recherche, bien qu'il soit étayé par une petite investigation bibliographique. L'auteur essaie de présenter les traits caractéristiques du catholicisme brésilien : catholicisme *sui generis* qui résulte du manque de prêtres, ressenti depuis le début de la colonisation portugaise ; les colons, très ignorants de la doctrine et des rites, répandirent dans le pays le catholicisme qu'ils

connaissaient, encore imbibé de superstitions et de croyances médiévales. Le syncrétisme avec les croyances indigènes d'abord, avec les cultes noirs apportés d'Afrique ensuite, opéra facilement. De ce mélange, il résulte que le catholicisme est compris comme une réunion de rites et de fêtes commémoratives, et non pas comme une adhésion intime des fidèles manifestée par la fréquentation de la messe, de la confession et des sacrements. Selon l'auteur, dire que le Brésil est une grande nation catholique est une affirmation statistique mais non réelle, car la majorité des brésiliens ne pratique pas leur religion selon l'orthodoxie et ne remplit pas les devoirs fondamentaux qu'elle impose. Plusieurs faits confirment que la foi du peuple brésilien est catholique en surface : le peu d'importance attachée au mariage catholique surtout dans les milieux populaires (au Brésil, seul le mariage civil a validité devant la loi) ; le peu de poids des conseils et indications de l'Eglise à l'occasion des élections ; le manque total d'une presse catholique subventionnée par l'Eglise ou par des associations religieuses, reflet du manque d'un public pour l'absorber ; et finalement, remarqué depuis toujours, « ce fait scandaleux du catholicisme brésilien », le manque presque total de vocations sacerdotales. Ce petit travail reste très objectif, bien que son auteur soit catholique convaincu ; étant donné le petit nombre d'études qui existent sur la religion au Brésil, il apporte une contribution et des indications bibliographiques précieuses.

M. I. de Q.

76 RICA BASAGOITI (J.-Miguel de la).

La Parroquia de Nuestra Señora de las Mercedes de las Arenas. Estudio de sociología religiosa. (La paroisse de N.-D. de la Merci à Las Arenas). Bilbao, Editorial el Mensajero del Corazón de Jesús, 1957, 154 p.

Trois parties : l'infrastructure paroissiale, les activités paroissiales, les luttes d'influence (action constructive et facteurs de déchristianisation). Las Arenas, petite ville du diocèse de Bilbao, compte 8 à 9.000 habitants : déduction faite des enfants de moins de sept ans, la pratique dominicale s'y établit à 52% pour les hommes et 81% pour les femmes ; le taux du devoir pascal y est identique pour les premiers mais tombe curieusement à 60% pour les secondes. L'enquête, inspirée des techniques de Lebret et du manuel d'Iribarren (*Arch.*, I, n° 201), reste cependant en surface, malgré ses nombreux tableaux statistiques, et bien en retrait sur d'autres travaux similaires. On

s'étonne de ne trouver aucune référence à des enquêtes qui pouvaient offrir une certaine base comparative, comme celle de l'Action Catholique, *Asi son los pueblos* (1954), ou celles de l'évêque de Bilbao, Mgr Gonzalez, *El precepto de la misa en la diócesis de Bilbao* (1952) et *El cumplimiento pascual en la diócesis de Bilbao* (1954).

E. P.

77

BEYER (Jean).

Les Instituts séculiers. Paris, Desclée de Brouwer, 1956, 402 p.

Les Instituts séculiers, associations catholiques de prêtres et de laïcs, hommes ou femmes, s'inscrivent dans le développement d'une longue tradition qui, avec des fortunes diverses, s'est efforcée d'adapter l'idéal de la vie religieuse aux nécessités de la vie séculière. Fait à mettre en relation avec les conceptions actuelles de l'Action Catholique, le souci de la perfection intérieure s'y allie à la volonté d'agir sur la société. *L'Opus Dei*, d'origine espagnole, est le plus connu d'entre eux, et aussi le premier définitivement approuvé à Rome, quand la constitution « *Provida Mater Ecclesia* », en 1947, eut marqué une étape décisive dans leur évolution. Nul doute qu'il ne s'agisse d'un phénomène significatif : les demandes d'approbation sont passées de 56 en 1949 à 210 en 1953. A la différence de l'ouvrage de Dom Lemoine (*Arch.*, II, n° 182), essentiellement historique, celui-ci s'offre comme un traité théologico-canonique, appuyé sur une excellente bibliographie et le dossier des textes pontificaux. Un appendice décrit brièvement 87 de ces associations ; Dom Lemoine en présentait 62 ; les deux listes ne se recouvrent pas.

E. P.

78

BOLGIANI (F.) et al.

Ricerche sulla zona di Torino-Lucento. Appunti, documenti e premesse per lo studio sociologico di una zona periferica di un grande centro urbano. (Recherches sur la zone de Turin-Lucento. Notes, documents et préliminaires à l'étude sociologique d'une zone périphérique d'un grand centre urbain). Turin, Groupe de Recherches de Sociologie religieuse de l'Institut des sciences politiques de l'Université de Turin, 1956, 238 p., 11 cartes (en appendice 20 pages de tableaux et graphiques).

Cette étude est l'œuvre collective d'une équipe d'environ vingt chercheurs de formation très diverse. Elle n'a pas la prétention d'être complète et présente un caractère pro-

visoire. Les auteurs ont été dans l'impossibilité matérielle d'exploiter les données du dernier recensement national de 1951 et, d'autre part, la zone enquêtée se transforme à une cadence rapide. En effet, toute la périphérie turinoise évolue chaque jour sous la poussée des mouvements migratoires en provenance des campagnes piémontaises ou des pays méridionaux trop peuplés. L'enquête n'en demeure pas moins d'un grand intérêt.

Lucento, ancienne localité agricole, située sur la rive gauche de la Doire Ripaire et donc à la limite de Turin, est devenue également une bourgade industrielle au cours du XIX^e siècle. La petite industrie métallurgique a ensuite été relayée par la grande (Ferrière, Fiat). Lucento, composée de trois zones bien distinctes (agricole, industrielle et résidentielle), avait près de 16.000 habitants en 1955. Environ 7.000 personnes travaillent dans les établissements industriels (dont 4.000 dans des entreprises dont le personnel atteint au moins 500 salariés).

La population, répartie en deux paroisses est d'abord piémontaise mais, depuis 1951, se gonfle d'apports nouveaux venus de la Vénétie ou du Midi. Les votes politiques ont donné en 1948, comme en 1953, 56% des voix à l'extrême-gauche. Un tel milieu par sa diversité sociale autant que régionale est favorable à l'enquête sociologique.

Malheureusement, en l'absence des données du recensement, les auteurs n'ont pu se livrer aux confrontations nécessaires. La composition professionnelle de la zone est inconnue même si l'on peut penser que la population est fortement ouvrière. Le relevé des messalisants, par contre, a été opéré avec des soins attentifs. Ceux-ci représentent 20% de la population ; chiffre équivalent à celui de la pratique lyonnaise (22%) alors qu'il s'agit, dans le cas italien, d'une population ouvrière de périphérie et, dans l'exemple français, de tout un ensemble urbain socialement très différencié.

Au cours du volume, la situation spirituelle des deux paroisses est longuement analysée et dans un appendice fort important le professeur Bolgiani retrace toute l'histoire de la communauté baptiste qui, depuis 1929, s'est installée dans la localité. Précieuse contribution à une sociologie du protestantisme italien qui nous manque encore presque totalement. La communauté évangélique de Lucento groupait, en 1952, 600 participants alors que les messalisants sont au nombre de 3.500. Les baptistes se recrutent parmi les ouvriers piémontais qualifiés ou qui tendent vers la qualification, ce qui constitue un phénomène bien différent de celui qui agit

actuellement dans les Pouilles ou en Calabre ; toutefois, dans un cas comme dans l'autre, l'évangélisme atteint le milieu local le plus révélateur.

L'étude sociologique de Lucento reposera, par la suite, sans nul doute, sur des bases plus larges ; dès maintenant il faut saluer un effort qui a le mérite d'ouvrir des perspectives.

R. N.

BOOSZ (Alphonse).
COGNIOT (Georges),
et al.

79

Analyse de l'Alsace. Paris, *Les Editions de la Nouvelle Critique*, 1955, 319 p. (Les essais de la N. C., I).

Cette série de conférences, prononcées à Strasbourg en 1954, entend présenter « la première approche scientifique d'ensemble de la situation alsacienne ». Intéressante à plus d'un titre, elle n'aborde guère le problème religieux que sous l'angle des manœuvres politiques de la hiérarchie catholique ou dans la description des organisations populaires sur lesquelles s'appuie le M.R.P. Or, le caractère vivace et populaire du catholicisme, du protestantisme et du judaïsme alsaciens suscite aujourd'hui des analyses sociologiques qui devraient fournir une base plus large à toute approche de ce genre.

J. M.

80

CALDER (Isabel M.).

Activities of the puritan faction of the Church of England: 1625-1633. (Les activités de la faction puritaine dans l'Eglise anglicane). London, S.P.C.K., 1957, 158 p.

Publication de quinze documents concernant l'action entreprise par un groupe de 16 puritains entre 1625 et 1633 pour réunir des fonds afin d'acquiescer des « impropriations » (appropriation laïque des revenus ecclésiastiques), et par là grandir l'influence de la faction puritaine dans l'Eglise anglicane. Un court commentaire introductif précède ces documents (pp. 7-28).

H. D.

81

CANDELORO (Giorgio).

Il movimento cattolico in Italia. (Le mouvement catholique en Italie). Rome, Edizioni Rinascita, 1955, 550 p. (Nuova biblioteca di cultura).

Ouvrage historique très dense sur les origines et le développement en Italie des diverses expressions d'une minorité catholique

agissante. Né à l'époque de la Restauration, en réaction contre les idéaux de liberté et d'unité nationale issus de la Révolution Française, il est soutenu et contrôlé par le Pape pour qui l'unification de l'Italie équivaudrait à la perte de son pouvoir temporel. Le nouvel Etat italien pourtant se réalise : le mouvement se précise et, déjà opportuniste, travaille, malgré les *Zelanti*, à un rapprochement du Vatican et de l'Etat ; dirigé par l'aristocratie et la haute bourgeoisie, son mot d'ordre est le maintien du régime capitaliste émaillé de quelques institutions pseudo-libérales. Enfin, officiellement fondé par Don Sturzo, le Parti Populaire Italien (P.P.I.) restera décidément conservateur, jusqu'à l'avènement du fascisme, avec lequel il collaborera après un semblant de résistance, et malgré quelques factions gauchisantes éphémères dont l'objet sera de prendre de flanc les doctrines communistes pour en limiter l'empire sur les masses.

Ainsi, pour l'auteur, le P.P.I., dont l'histoire coïncide depuis près de 50 ans avec celle du mouvement catholique en Italie, est avant tout le parti de toute la bourgeoisie italienne même non catholique, parti sans idéologie très concertée, puisque son but unique est de s'assurer le pouvoir et les richesses par un asservissement de type « féodal » des masses catholiques, maintenues dans l'ignorance et dans la terreur irrationnelle du communisme. A la libération, le P.P.I. pactisera un moment avec les partis de gauche, par opportunisme encore, et non en vue de réaliser un véritable mouvement catholique progressiste. La prise de position de l'auteur, très nette, surtout en ce qui concerne l'époque actuelle, masque peut-être certains côtés positifs du rôle du mouvement catholique, du P.P.I. en particulier, mais, solidement documentée, elle éclaire le catholicisme italien d'un jour réaliste assez inhabituel.

C. M.

CENTRE DE RECHERCHES SOCIO-RELIGIEUSES.

82

Etude socio-religieuse de la paroisse de la Sainte-Trinité, Bruxelles. Bruxelles, Centre Interdiocésain, Rapport n° 21, mai 1957, 120 p. (polygraphié).

Etude socio-religieuse du canton et du doyenné de Couvin, Rapport n° 28, 28 A et 28 B, 137 + IV p. (polygr.), 20 graphiques (impr.) et 14 p. (polygr.).

La pratique religieuse à sainte Elizabeth, Schaerbeek, Rapport n° 31, 50 p. (polygr.).

Le Centre de recherches socio-religieuses étend, sous l'impulsion de l'abbé Houtart, ses activités (cf. infra n° 89). Le rapport 31 est simplement une analyse de la population assistant à la messe, selon les items habituels, avec, évidemment, un item linguistique. Aucune comparaison ne semble avoir été tentée avec la population du lieu.

Les deux autres rapports constituent des études beaucoup plus approfondies. Le premier, après avoir étudié séparément les deux populations, les compare, puis pose la question suggérée par le P. Fichter à la dernière *Conférence Internationale de Sociologie religieuse* : « La paroisse est-elle un groupe ? » (*Primary group*), ce qui amène à replacer la paroisse dans la *grande ville*. Mais ici l'étude tourne un peu court, car, l'« éclatement géographique » une fois constaté, les perspectives fonctionnelles esquissées ailleurs n'apparaissent pas encore.

Le deuxième rapport débute par une enquête globale assez approfondie sur les conditions de vie dans le domaine considéré, puis s'attache aux divers degrés de la pratique religieuse ; enfin, initiative intéressante mais qui ne semble pas avoir donné tout ce qu'on attendait, enquête sur la vitalité des paroisses d'après leurs activités collectives.

F. A. I.

83

CHENU (M.D.).

La théologie au XII^e siècle. Paris, Vrin, 1957, 413 p. (Etudes de philosophie médiévale, t. XLV).

Des dix-neuf chapitres de cet ouvrage, sept reproduisent, après retouches de fond et de forme, des études antérieurement publiées ; douze sont inédits. La répartition de ces *Mélanges* se fait en deux parties, chacune précédée d'un Avant-Propos qui définit fortement l'objet et l'esprit de la chaîne. Etienne Gilson précise, dans une brève préface, le sentiment religieux et la hauteur scientifique d'une entreprise dont il a été l'actif promoteur. « Par la parole de Dieu dont elle vit, la théologie échappe au temps de manière analogue à la *scientia Dei* dont elle est en l'homme une image. Les esprits avertis du problème ne perdront pas un instant de vue cette vérité en lisant des études si profondément soucieuses de relier la doctrine sacrée aux corps sociaux dont les aspirations la portent, et qu'elle dirige ».

C'est dire avec clarté qu'un historien de la théologie peut, sans oblitérer ses croyances, — nous ajouterions même qu'il doit, pour les

éclairer, — se faire sociologue. Le développement des doctrines s'explique par le mouvement souterrain d'une élite, parfois d'une masse d'esprits, par les conditions d'une structure scolaire, par les exigences d'une économie profane et les génies eux-mêmes surgissent au milieu de « générations au travail » qui les inspirent et qui se nourrissent de leurs enseignements.

Structure institutionnelle et vie collective soutiennent l'effort continu d'interprétation des Ecritures : les docteurs et l'autorité même qui, seule, définit les dogmes et juge les opinions, empruntent un langage commun, ressentent les impulsions de la conscience chrétienne qui réclame des « explications », respectent la tradition, se servent des institutions : autant de dépendances du social. Peut-on douter que la théologie se forme dans la vision constante de trois sociétés : l'Eglise, le monde profane et le Royaume céleste — que l'incroyant tient pour une illusion et le croyant pour une réalité ?

Les théologiens du XII^e siècle assignent pour but à leurs méditations la découverte et l'approche de la société surnaturelle. Ils se font une image de sa hiérarchie avec la curiosité naturelle de pèlerins en marche vers ces compagnons d'éternité. Le P. Chenu sent avec une acuité rare — sans doute supérieure à celle de beaucoup des maîtres qu'il étudie — cette vie intérieure, plus passionnante à observer que la pure transmission des textes. La renaissance du XII^e siècle n'est point le retour à la lumière (et à l'odeur des bibliothèques) des philosophes et législateurs antiques : elle est le sursaut vital d'une société qui, par besoin d'adaptation, de rajeunissement, cherche et trouve Justinien, Aristote, et qui s'en nourrit. Bref, plutôt qu'un sujet d'érudition, un phénomène sociologique.

A ce besoin de découvrir Dieu et la nature, répond une véritable sociologie de la connaissance. Les deux voies d'accès que tentent d'aplanir et d'embellir les premiers scolastiques sont celles du symbolisme et de la lettre. Deux chapitres, d'une lecture indispensable pour l'intelligence de la théologie médiévale, sont consacrés à la mentalité symbolique et aux constructions de l'allégorisme. Cette sorte d'ivresse métaphorique contraste avec une austérité de grammaire et d'histoire, une disposition commune à l'interprétation rigoureuse du vocabulaire et de la syntaxe, à la mesure du temps et à l'analyse des faits. Anselme de Havelberg et Jean de Salisbury (pour nous, le plus séduisant de tous) sont contemporains de Richard de Saint-Victor et de Pierre de Celle.

Tandis que les savants se délectent dans l'interprétation poétique ou littérale, des hommes d'action (qui, eux aussi, ont réfléchi sur les textes sacrés et les ont mieux compris, peut-être) rêvent et revivent les temps apostoliques. Dans toute la société — non point chez quelques ardents — fleurit l'évangélisme, qui entraîne des groupes d'hommes dans les voies du renoncement, de la générosité, de la mission. Retour aux usages des premières communautés, passage de la profession ou de la fonction bien établie dans une société temporelle, à un état de vie intérieure, à une sainteté que procure l'imitation.

Une nouvelle Chrétienté se formait, par réaction contre la société profane, que corrompait le triomphe des marchands avides et des gouvernements arbitraires, et en marge d'une société ecclésiastique dont les papes, depuis Léon IX, tentaient de corriger les vices et de stimuler la réforme. Les laïcs y prenaient la tête de mouvements enclins à la dissidence, des fraternités se fondaient qui, rompant le cadre des paroisses, associaient les compagnons de travail, les voisins de quartier ou de hameau, voire les élites pieuses, en somme constituaient des ecclésioloies dans l'Eglise.

L'exubérance de la recherche et de la dévotion fut bientôt tempérée par une réaction autoritaire. Autel contre autel : voilà ce que redoute l'autorité hiérarchique ; d'où le contrôle de la vie, de la naissance même des confréries. Doctrine contre doctrine : on pouvait craindre l'anarchie, quand l'avènement des maîtres concentra en quelques Ecoles les divergences, facilitant la tâche des gardiens de l'orthodoxie.

Ils craignaient avant tout que la vérité chrétienne ne fût altérée par l'alliance des philosophies païennes. Le P. Chenu discerne avec finesse les aspects variés de chacune de ces rencontres. Il met en garde contre l'opposition vulgaire de l'aristotélisme scolastique au platonisme des Pères. Les demeures sont plus nombreuses dans la maison des théologiens : il y a plusieurs platonismes et plusieurs façons d'unir ou de répudier les patrons athéniens.

La pensée du P. Chenu, pleine de sympathie pour les élans de la foi et de la conscience chrétienne, appuyée sur une érudition sans failles, servie par une langue originale, d'une rare densité, enrichit le plus délicat — et, par conséquent le moins cultivé — des domaines de la sociologie religieuse. Que tant d'autorités approuvent une telle recherche, on y verra la preuve d'une ouverture intelligente,

la promesse d'un approfondissement — si désirable — des problèmes de la sociologie religieuse, grâce au concours indispensable de la psychologie et de l'histoire.

G. L. B.

84

COLLONGE (André).

Le scandale du XX^e siècle et le drame des prêtres-ouvriers. Paris, Olivier Perrin, 1957, 138 p.

En deux parties — les partenaires, les litiges —, effort pour « analyser objectivement un débat douloureux et confus » (et, en fait, l'arbitrer aux torts réciproques), à partir des diverses ambiguïtés qui ont marqué le mouvement au cours de sa brève histoire.

E. P.

85

CRISTIANI (Mgr L.).

Le Vatican politique. Paris, Ed. du Centurion, 1957, 182 p.

« Rapide survol » auquel eût mieux convenu le titre plus classique, de *Vatican diplomatique*. Aucun des grands problèmes de l'heure n'est abordé : la conclusion donne plutôt à entendre qu'ils n'existent pas.

E. P.

86

DANIEL (John).

Labor, Industry, and the Church. A study of the interrelationships involving the Church, Labor, and Management. (Les Travailleurs, l'Industrie et l'Eglise. Etude des relations entre l'Eglise, les travailleurs et le patronat). Saint-Louis, Concordia publishing House, 1957, 230 p.

Présenté comme un traité d'éthique sociale luthérienne (avec une note introductive laissant à l'auteur la responsabilité de son opinion), l'ouvrage comble, paraît-il, un vide. La méthode consiste d'une part à extraire de l'Ecriture les passages concernant la morale sociale, d'autre part à évoquer les principaux problèmes du travail. Le résultat concret est assez décevant. Calvinisme, catholicisme, socialisme, marxisme sont traités cavalièrement. Le peu de cas qui est fait du christianisme social n'empêche pas la problématique d'être fort en retrait sur celle de ce mouvement. Weber est cité dans la bibliographie, mais l'auteur ne semble avoir lu que ses réfutations.

F. A. I.

87

DELBRËL (Madeleine).

Ville marxiste, terre de mission. Paris, Ed. du Cerf, 1957, 240 p. (Coll. Rencontres, n° 50).

Ivry, aux portes de Paris : ville prolétarienne, ville marxiste, école et capitale du marxisme, ville laboratoire, ville unique en France. L'auteur, passée de l'incroyance à un catholicisme exigeant, tire ici les conclusions d'une expérience qui a maintenant un quart de siècle. Celle-ci, qui doit être riche, n'apparaît jamais qu'à travers un thème unique, dans une sorte de halo spirituel : « Il nous faut prendre la souffrance prolétarienne religieusement au sérieux, luttant contre elle jusqu'au point précis, où, pour la supprimer, il faudrait la remplacer par une misère plus immense : le rejet définitif de Dieu » (p. 204).

E. P.

88

DE SMET (Roger)
et EVALENKO (René).

Les élections belges. Explication de la répartition géographique des suffrages. Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, 1956, 176 p. + annexes statistiques, graphiques et cartographiques. (Collection de science politique).

Il n'est pas toujours facile de mettre en évidence le rôle des appartenances religieuses dans la répartition des votes politiques. La Belgique est à cet égard un cas privilégié : les partis sont peu nombreux, le P.S.C. (Parti social-chrétien) a un quasi-monopole de la représentation des catholiques, le catholicisme est de très loin la confession dominante, les taux de pratique du catholicisme sont assez bien connus pour la plupart des localités. Par ailleurs, chaque parti s'adresse à une couche sociale assez bien définie par ses caractères socio-économiques, et le volume de la population belge rend possible une étude portant sur l'ensemble des circonscriptions du pays.

Cette conjoncture favorable, habilement exploitée par des méthodes statistiques très étudiées, a permis de mettre en lumière les corrélations entre choix électoraux et pratique dominicale (pp. 62-63, 83, 95-103, 126-129, et passim), ce qui a permis de vérifier l'hypothèse suivante : « Il y a relation étroite entre d'une part, le total des patrons et des aidants auxquels s'ajoute la fraction pratiquante des ouvriers et employés, et, d'autre part, les résultats électoraux du groupe (P.S.C. + P.L. + divers) », (P.L. : Parti Libéral). Corrélativement, « la division des travailleurs salariés et appointés sur le plan politique est une conséquence ou une manifestation de l'emprise plus ou moins profonde exercée par le phénomène religieux ». Toutefois il semble que ce facteur perturbe d'autant moins le jeu

des classes sociales que l'on a affaire à des régions plus urbanisées et plus industrialisées.

Ces remarques ne sont certes pas inattendues ; mais elles restent d'autant plus stimulantes que la démonstration rigoureuse apportée dans le cas des élections belges de 1950 et de 1954 doit favoriser l'extension de recherches analogues au cas plus difficile de la France (avec une exploration concomitante du XIX^e et du XX^e siècle). Il nous semblerait particulièrement utile de rechercher si la division de la classe ouvrière française entre communisme et « réformisme » n'est pas une forme moderne des divisions religieuses traditionnelles encore vivantes en Belgique.

J. M.

89

DINGEMANS (L.).

Un siècle de développement des Instituts religieux masculins en Belgique. Bruxelles, Centre de recherches socio-religieuses, 1957, 22 p., 8 graph. h. t., (polygraphié. Rapport n° 25).

Premières conclusions d'une analyse des recensements civils belges des communautés religieuses d'hommes et de leurs membres de 1846 à 1947, en relation avec une enquête statistique ecclésiastique en cours. Après un extraordinaire épanouissement (il y a en Belgique un prêtre pour 335 habitants, soit un sur 120 adultes), l'auteur prévoit une assez longue période de plafonnement.

E. P.

90

The Ecumenical Review, VIII, 4, juil. 1956, 361-472.

Numéro spécial rédigé à l'occasion du dixième anniversaire de la Commission ecclésiastique des Affaires Internationales créée en 1946 à partir du mouvement œcuménique. Cette livraison rassemble une quarantaine de contributions signées comme le remarque l'avant-propos par des personnalités ayant assumé des responsabilités majeures dans les affaires internationales. Les sujets traités sont les plus divers : liberté religieuse, emploi de l'énergie atomique, développement des pays sous-développés, action pour la morale internationale, problème des réfugiés, incidences religieuses des Nations Unies, tensions sociales, rôle du Commonwealth britannique, etc...

On ne saurait éluder une certaine tension interne qui traverse ces pages. Elle rejoint,

à une échelle plus vaste, la tension déjà apparue dans tous les christianismes sociaux entre l'élément supra-social de leur christianisme et l'élément méta-chrétien de leur démarche sociale. Les églises et organisations missionnaires, membres du mouvement œcuménique, s'aventurent-elles sur un terrain politique (*Have now « gone in politics »*), s'interroge l'avant-propos ? Et il répond : « En un sens, c'est certainement le cas... Mais cela ne signifie pas que la Commission se trouve sur un terrain politique pour des fins politiques ». Il en convient d'ailleurs : « C'est plus facile à dire qu'à pratiquer ». L'autre aspect de la question est en effet évoqué par C. Malik, ancien président de la Commission des Droits de l'Homme aux Nations Unies : « Aucun malentendu ne serait plus grave ni plus dangereux que de s'en tenir à un christianisme positif mobilisé sur le seul terrain où le communisme pose ses propres questions. De ce point de vue ce que les chrétiens pourraient avoir à dire au communisme reviendrait au dialogue suivant : Vous voulez la justice sociale et économique ? Moi aussi et plus que vous. Vous voulez élever le niveau de vie des masses ? Moi aussi et plus que vous. Vous voulez la fraternité humaine sans discrimination, l'indépendance des pays afro-asiatiques, la libération des opprimés... ? Moi aussi, moi aussi, et plus que vous... Si c'est là la seule réponse du christianisme au communisme, alors le christianisme est déjà communisé » (p. 410).

La clef du dilemme est sans doute qu'à chacun des besoins sociaux évoqués correspondent d'ores et déjà ou peuvent correspondre des agences internationales spécifiques non œcuméniques en soi tout en ayant pour champ l'œcumène, non communistes non plus tout en ayant pour objet la communauté humaine, agences dans lesquelles la coexistence des convictions idéologiques ou axiologiques doit subir l'épreuve des convergences techniques et pratiques. La clef qui constitue ce dispositif expérimental est seulement évoquée ici ou là dans le présent recueil. Il est vrai que là aussi il est plus facile d'en parler que de le mettre en œuvre.

H. D.

91

L'Eglise, l'Occident, le Monde. Paris, A. Fayard, 1956, 184 p. (Recherches et débats du Centre Catholique des intellectuels français, n° 15).

Le catholicisme s'est laissé occidentaliser, mais, essentiellement universaliste, il trans-

cede toute culture ; sa doctrine tout autant que la conjoncture lui font donc un devoir de se « désoccidentaliser ». Aspect négatif : solide du flux occidental, l'Eglise sera-t-elle emportée par le reflux ? Aspect positif : respectueuse de toutes les cultures, saura-t-elle s'adapter à toutes ? Le thème, exposé par Daniel Rops, P. H. Simon et l'abbé J. Despont, est exemplifié par des représentants ou spécialistes de diverses cultures (Islam, Inde, Chine, Afrique noire, Amérique latine).

Cet effort pour dépasser la situation présente est significatif d'un mouvement d'opinion important mais dont les aspirations ou les revendications sont loin d'être pleinement élucidées. D'une part, il considère toujours les cultures dans un esprit axiologique comme des valeurs dont la diversité mérite le respect, beaucoup moins spontanément au plan sociologique comme produits d'un état social appelé à se modifier ; d'autre part, il reste au seuil des conditions (théoriques et pratiques) permettant ce passage d'un système d'expression historiquement privilégié à d'autres systèmes culturels. Ces imprécisions rejaillissent sur la question initiale, dont on peut se demander si elles est exactement formulée et apte à saisir le nœud de la difficulté : telle est bien en tous cas la certitude qu'impose, à propos du Japon soucieux de s'occidentaliser, l'exposé de Pierre et Marie Horikawa et que renforcent des notations éparses dans plusieurs autres, d'ailleurs non convergentes.

E. P.

92

ELLIS (John Tracy).

Documents of American Catholic History. (Documents sur l'histoire du catholicisme américain). Milwaukee, Bruce, 1956, 678 p.

Quoique paru la même année qu'*American Catholicism* du même auteur (*Arch.*, III, n° 164), ce recueil a été en fait composé deux ans auparavant. On y trouve une partie des matériaux qui ont servi à ce portrait historique du catholicisme américain mais aussi quelques autres textes. « Dans le choix du contenu de ce volume, l'éditeur, nous dit-il, n'a été guidé par aucune règle précise de sélection, sinon que le terme « document » a été interprété largement pour inclure toute relation écrite qui illustrerait un événement du point de vue des contemporains » (p. VII). On peut se demander si le dessein d'*illustration* dont nous parle l'auteur n'a pas quelque peu nui à l'intérêt d'une telle publication. On a l'impression qu'à chaque événement marquant l'auteur a voulu joindre un texte d'époque, bien que le contenu

n'apporte qu'une assez inégale richesse d'enseignements. En fait, composé à l'usage des étudiants, l'ouvrage ressortit au genre fort répandu outre-Atlantique sous le nom de *Textbook*. Témoignages plus souvent que documents bruts, il s'agit d'une anthologie recueillie parmi des textes déjà publiés et jugés significatifs, où l'on a visé au classique plus qu'à l'original. A ce titre, l'ouvrage présente une utilité incontestable. On y notera la présence des principaux actes pontificaux à l'égard des Etats-Unis, les prises de positions les plus significatives de l'épiscopat américain, des témoignages sur les missions de l'ère coloniale, un certain nombre de rapports sur l'état du catholicisme des différents états, ce qui constitue somme toute une collection non dépourvue d'intérêt.

F. A. I.

93

Encyclopédie française. Tome I : L'outillage mental — pensée, langage, mathématique (Directeurs : Abel Rey, Antoine Meillet, Paul Montel), Paris, Larousse, dépositaire général (réédition : 1957), pagination par fascicule. Tome XIX : *Philosophie, Religion* (Directeur : Gaston Berger). Paris, ibid., 1957.

Le premier volume de l'*Encyclopédie française*, sorti en 1937, vient d'être réédité sans changement, hormis quelques adjonctions : en particulier un hommage à Lucien Febvre qui fut l'inlassable animateur de l'entreprise jusqu'à sa mort récente, et deux chapitres neufs sur la cybernétique. L'autre, sous la responsabilité de son successeur, et séparé du premier par un intervalle de vingt ans et de nombreux autres tomes.

Avec le recul, il est frappant de constater combien la magistrale synthèse d'Abel Rey sur l'évolution de la pensée a conservé toute sa puissance de séduction : « Une illusion s'est répétée à chacune des grandes étapes de ce progrès : l'arme aurait été désormais suffisante pour la conquête du réel. Prétention toujours détruite au niveau suivant », obligeant l'intelligence à surmonter sans cesse la fausse opposition de l'outillage rationnel et du donné intuitif dans une « unité foncière antérieure ». Et cependant — différence de génération ou de spécialisation ? —, accusées en tous cas par sa vigueur, on est plus encore frappé par les limites de l'exposé qui ne s'intéresse guère à l'outillage mental qu'au niveau de la connaissance physicienne, domaine privilégié de la quantification et de l'expérimentation. Or à mesure que se développent les sciences humaines, et plus spéciale-

ment les sciences sociales, trois questions ne peuvent manquer de se poser : dans quelle mesure ces sciences peuvent-elles utiliser cet outillage ? Dans quelle mesure sont-elles susceptibles de créer un outillage spécifique ? Dans quelle mesure ce nouvel outillage est-il susceptible de réagir sur l'autre ? Il est vrai qu'en matière de religions, notre technique sociologique semble loin de ces problèmes généraux : n'est-ce pas tout simplement en raison d'un état rudimentaire qu'elle hésite à dépasser ?

Le volume consacré à *Philosophie, Religion*, en revanche, contraste sur plus d'un point avec le premier. A la synthèse cavalière il préfère la variété des perspectives, récusant jusqu'à la classification par « écoles », à plus forte raison toute séparation des « genres ». Ainsi fleurissent en pleine liberté de multiples approches du réel, où attitudes de l'intelligence, techniques du philosophe et sources d'inspiration comptent plus que systèmes et doctrines détachés du mouvement qui les porte, et par suite élargissent sinon même humanisent la notion d'outillage mental antérieurement définie. Dans cet esprit un important chapitre est consacré aux relations de voisinage de la philosophie. En même temps qu'on y regrette l'absence de certaines rubriques (Histoire et Langage, par exemple), on y trouve l'intention évidente de reconnaître leur autonomie aux disciplines récemment émancipées de la philosophie (Psychologie et Sociologie) : d'un cœur léger, semble-t-il, et au bénéfice essentiel de la Phénoménologie dont, malheureusement, les relations de voisinage ne sont pas étudiées.

Cette discrète promotion de la Phénoménologie marque également la seconde partie : « Religion, et non point Religions », souligne dans sa préface l'éminent directeur de l'Encyclopédie, c'est-à-dire volonté d'aller directement à l'essentiel. L'essentiel est ici saisi beaucoup plus dans la tradition judéo-chrétienne que dans la perspective comparatiste à laquelle ont habitué les travaux de Van der Leeuw et Mircea Eliade. Ensuite seulement viennent la psychologie et la sociologie, dont il est dit qu'elles ne nous donnent pas l'intelligence du fait religieux. On en retiendra principalement les exposés consacrés à l'Histoire des religions par M. Simon, A. Dupont-Sommer et H.-Ch. Puech, à la Sociologie religieuse par G. Le Bras, et enfin, à l'esprit des religions contemporaines de l'Extrême-Orient (l'Inde par P. Demiéville, la Chine par R. A. Stein, le Japon par V. Elisseeff), ces trois derniers particulièrement attentifs à analyser la conjoncture actuelle plus que des doctrines intemporelles.

En trois parties (Analyse des sociétés religieuses, Société religieuse et société profane, Sociologie des religions), l'exposé de G. Le Bras se montre soucieux de fournir un cadre de travail plus que de dresser un bilan des recherches. Il s'achève sur une conclusion radicale : s'il y a plusieurs niveaux opératoires, « seuls les comparatistes élaborent une sociologie des religions ». Est-ce à dire qu'on puisse opposer, comme le particulier au plus général, préoccupation pratico-confessionnelle à « curiosité purement scientifique » ? Problème épistémologique à la solution duquel contribuerait sans doute une enquête où, d'enquêteurs, les sociologues deviendraient enquêtés. Par ailleurs, si deux voies ne cessent de solliciter la recherche en ce domaine — sociologie des populations, sociologie des représentations —, le rapport de l'une à l'autre est ici peu marqué. Ce rapport n'est-il pas à trouver dans l'étude des motivations du croyant et, plus largement, à la suite de Marx et de Durkheim, des fonctions de la religion, entendues non comme activités indéfiniment différenciées mais comme expression de besoins fondamentaux ?

Telle quelle, largement accueillante et cependant ferme dans son inspiration quelque peu différente d'un volume à l'autre, on ne manquera pas de saluer cette œuvre comme une réussite.

E. P.

94

FALCONI (Carlo).

La Chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945-1955). (L'Eglise et les organisations catholiques en Italie de 1945 à 1955). Turin, Einaudi, 1956, 670 p.

Après une cinquantaine de pages d'un exposé sociométrique de la situation du catholicisme en Italie au cours de la dernière décennie, le reste du volume traite, par chapitres sans liens voulus entre eux, de tout ce qui touche de près ou de loin à la religion. L'information riche et l'optique mesurée de l'auteur donnent finalement un aspect assez complet, sinon scientifique, du monde catholique italien actuel. Un fait se dégage : l'absence de vitalité religieuse aussi bien au niveau des valeurs sacrées traditionnelles que de la création artistique ou de l'action politique. Evolution historique implacable ou absence momentanée de personnalités ? L'auteur espère en la seconde hypothèse.

C. M.

95

GALVAO (Eduardo).

Santos e visagens. (Saints et Grimaciers). Sao Paulo, Brasileira, Cia. Editora Nacional, 1955, 202 p.

L'ouvrage décrit la vie religieuse d'une communauté rurale en Amazonie, ses rites et ses croyances, encadrées dans tout le contexte socio-culturel dont ils font partie : religion composée d'éléments ibériques et indigènes, qui ne se mélangèrent pas seulement, mais prirent une physionomie propre sous l'influence des conditions particulières de la vie sociale dans la région amazonienne. L'auteur décrit d'abord la région et la communauté, puis le panthéon rustique local formé de saints catholiques et de « bêtes grimaçantes », ensuite les rites de la « pajalança », culte indigène. Il aborde le problème du changement que cette religion hétérogène est en train de subir et l'étudie dans trois zones différentes : la forêt, où habitent encore des restes de tribus, la zone rurale (*freguezia*) et la zone urbaine représentée par une petite ville. Tandis que dans la forêt l'ancienne « pajalança » indigène est à peu près intacte, dans la « freguezia » domine une religion hétérogène formée du syncrétisme entre la « pajalança » et le catholicisme ; celle-ci est en décadence dans la zone urbaine, remplacée par un catholicisme plus orthodoxe. Les modifications observées ne résultent cependant pas d'une urbanisation de type occidental, mais d'un moindre isolement et d'une densité plus grande de la population. Ce livre, le premier au Brésil qui essaie de repérer et d'interpréter sociologiquement les transformations du catholicisme rural, est important aussi par la qualité du matériel qu'il apporte, par le soin observé dans le rassemblement et le traitement des données, enfin par sa méthode comparative appliquée à trois communautés voisines géographiquement et culturellement, où le phénomène est décrit dans ses phases successives. L'auteur doit manifestement cette technique à R. Redfield et à son ouvrage sur le Yucatan. Néanmoins, il s'en sépare dans son interprétation du changement culturel, dû, selon lui, moins à l'urbanisation en général qu'à l'augmentation des voies de communication et de la densité démographique du centre urbain par rapport à la zone rurale.

M. I. de Q.

96

GAUDEMET (Jean).

La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles. Paris, Sirey, 1957, 220 p. (*Institut de droit romain de l'Université de Paris*, XV).

L'ouvrage se présente comme une synthèse, très didactique, de nombreuses et récentes études — surtout italiennes — consacrées aux problèmes juridiques du Bas-Empire. L'histo-

rien ne peut que se réjouir de la parution de cet excellent instrument de travail qui apporte de précieuses clartés sur une période longtemps méconnue. Après avoir étudié la législation post-classique, les diverses collections juridiques, et le rôle important de la coutume, l'A. analyse d'une manière précise la formation du droit de l'Eglise. Il montre comment l'extension de la société chrétienne au sein de l'Empire romain entraîne le développement, encore fragmentaire, d'un droit canonique qui s'appuie sur la législation conciliaire, le pouvoir législatif du Siège Apostolique et la doctrine des Pères de l'Eglise. Ici, une réserve s'impose, car l'on regrettera le blocage, sous le terme « doctrine patristique », d'opinions très variées, souvent opposées et chronologiquement différentes, qu'il eût été nécessaire de bien distinguer. Dans cette édification d'un Empire chrétien, il n'y a jamais eu *La Patristique*, mais des hommes, dont l'autorité fut grande, sans que jamais elle fût de nature législative.

La dernière partie du livre pose le problème important des influences réciproques des deux législations. Certes, l'A. se défend de vouloir résoudre les multiples questions nées de cette « rencontre des deux droits », mais il a le mérite d'en montrer toute la complexité. L'influence du christianisme sur le droit romain fut, en effet, celle d'une éthique sur une législation ; donc une œuvre de longue haleine, difficilement analysable, mais que des circonstances politiques favorables ont pu développer. L'historien fera quelques réserves sur l'épithète « régime de collaboration » appliquée pour caractériser les relations de l'Eglise et de l'Empire : c'est un peu méconnaître la théologie politique du IV^e siècle, d'Eusèbe à Ambroise, qui découlait à la fois d'une théologie païenne épurée et d'une certaine conception du monothéisme chrétien. Le sociologue, par contre, constatera avec intérêt que les limites de l'influence chrétienne sur le droit romain portent sur des secteurs importants de la vie collective : que ce soit la notion même du temps (l'usage persistera du calendrier païen), l'esclavage, adouci mais non supprimé ; le mariage, qui conserve ses formes juridiques mais dont l'indissolubilité proclamée par l'Eglise ne sera jamais édictée par la loi civile. Parvenu au terme de cette solide étude, l'A. conclut, avec raison, semble-t-il, qu'on ne peut parler d'une disparition de l'idéal chrétien dans le juridisme romain. Mais plutôt d'un héritage : en s'organisant juridiquement, l'Eglise devient la plus authentique héritière de l'Etat romain et de sa vocation universelle.

M. M.

American Judaism. An historical Survey of the Jewish Religion in America. Chicago, The University of Chicago Press, 1957, 176 p.

Dans le cadre d'une collection intitulée « Chicago History of American Civilization » et parallèlement à l'ouvrage de Mgr John Tracy Ellis sur *American Catholicism* (Arch., III, n° 164, et ci-dessus, n° 92), Nathan Glazer a voulu faire connaître au grand public américain l'histoire du Judaïsme sur le sol des Etats-Unis. L'ouvrage a pour point de départ une série de conférences données à l'Université de Chicago en 1955, au moment où le Judaïsme américain s'efforçait de faire le pont à l'occasion du troisième centenaire de son existence.

Les faits sont présentés dans leur ordre chronologique depuis l'arrivée des premiers immigrants à la Nouvelle-Amsterdam en 1654. L'auteur montre comment les différentes vagues de nouveaux arrivants ont influé sur l'évolution du judaïsme lui-même, qui prend successivement des couleurs espagnole, portugaise et allemande tout en demeurant traditionaliste, jusqu'à l'époque où la « Réforme » est apportée par un nouveau flot de juifs allemands aux environs de 1830. A partir de ce moment, les deux mouvements — orthodoxe et réformé — vivent parallèlement, malgré des efforts désespérés pour s'unir. Ces efforts, loin d'aboutir, font éclater un troisième mouvement, qui prend le nom de « conservateur », en réaction contre la Conférence de Pittsburgh en 1885. Le 20^e siècle voit apparaître un quatrième mouvement, le « Reconstructionnisme », typiquement américain, dont l'auteur a tendance à sous-estimer l'importance.

Les deux derniers chapitres, qui occupent le dernier tiers du volume sont les plus intéressants et les plus personnels. Glazer y décrit d'abord le renouveau juif des années 1940-1956. Il s'efforce de déterminer numériquement et de préciser qualitativement l'importance respective des différentes tendances au sein du judaïsme américain. Il décrit les formes nouvelles que prend actuellement l'éducation juive aux Etats-Unis et les attitudes où s'exprime la « judaïcité » dans les coutumes familiales. Enfin il se pose le problème de la nature et de la signification de la « Religion des Juifs Américains ». Il en constate le caractère très superficiel, sauf dans certains milieux très fermés, et pense qu'elle se borne pour la grande masse, même orthodoxe, à un conformisme, qui aurait besoin d'être énergi-

quement revigoré. Si, dit-il, le peuple juif n'entendait autrefois que l'écho de la Voix de Dieu (« Bath Qol »), actuellement le Juif américain n'entend plus guère que « l'écho de l'écho ». Cet écho continuera-t-il à rester perceptible ? On peut se le demander.

J. H.

La pratique religieuse de l'agglomération bordelaise. Essai de pastorale. Bordeaux, Librairie « Les Bons Livres » et Maison des Œuvres, 1957, 88 p. (Préface de Mgr Richaud).

Analyse statistique du recensement dominical du 27 novembre 1955, avec quelques conclusions pastorales. L'agglomération bordelaise a été prise dans son ensemble, avec statistiques distinguant Bordeaux et hors-Bordeaux. Travail fouillé, avec nombreux tableaux statistiques commentés sobrement. Peut-être certains tableaux n'étaient-ils pas utiles, ainsi la comparaison de la pratique de la population active et non active, ces catégories étant purement abstraites et opératoires, ainsi également le double emploi des tableaux 5 et 10. Enfin, la tentative de rapporter la pratique dominicale à la population astreinte s'est une fois de plus révélée très difficile. On se demande si cette recherche des « excusés » qui, par ailleurs, semble garder si peu de signification dans le contexte social actuel ne devrait pas être définitivement abandonnée. A part cela, cette brochure, sous un format réduit, et avec les indications de méthode qu'elle donne, apparaît actuellement comme le modèle le plus utilisable pour les futures enquêtes diocésaines.

F. A. I.

GROSCHÉ (Mgr),
HEER (Friedrich),
BECKER (Werner).

La fin du ghetto. Paris, Téqui, 1957, 182 p. (Traduit de l'allemand par Francis Fohney).

Curé-doyen de Cologne, Mgr G. analyse l'expérience de sa génération : les luttes politico-religieuses qui divisaient le catholicisme allemand en même temps que son voisin français, le conflit entre l'intégrisme et le modernisme, aujourd'hui dépassé, nous dit-il, grâce à leur conversion réciproque, ou plus exactement grâce à une curieuse dialectique où la condamnation par Pie X des « aspirations nouvelles » a porté à l'intégrisme un coup dont il ne devait jamais se remettre. F. H. (voir *infra*, n° 103), élevant le débat au nom de la jeune génération, estime au contraire que la sortie

du ghetto reste à faire. W. B., plutôt qu'au ghetto, pense à l'inévitable mondanité de l'Eglise. L'ensemble témoigne d'un mouvement de pensée peu connu en France, mais plus vivant qu'assuré dans ses conclusions.

E. P.

100

HANKE (Lewis).

Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle. Paris, Plon, 1957, 316 p. (Traduit de l'américain par François Durif. Bibliographie).

L'image de la brutalité de la conquête espagnole du Nouveau Monde est suffisamment répandue chez nous pour qu'une tentative de réhabilitation puisse faire figure originale. Ce que nous montre l'ouvrage, largement documenté, c'est, à toutes les époques, une opposition aux méthodes tristement célèbres des conquistadors et des colons, opposition humanitaire le plus souvent soutenue par des religieux. Peut-on en conclure néanmoins que « la conquête espagnole en Amérique fut, bien plus qu'un remarquable exploit militaire et politique, l'une des plus grandioses tentatives historiques pour faire prévaloir les principes chrétiens dans les relations internationales » ? (p. III). Le contenu même de l'ouvrage dément une telle assertion ou, pire, ne la rend possible qu'au prix d'énormes confusions. La première tient à la méthode, où l'on ne peut manquer de voir les dangers de la diffusion de concepts sociologiques mal assimilés. Des notions comme celles de « courants d'idée », de « conscience collective » permettent le passage subreptice de cas individuels, ou même micro-collectifs dont on ne mesure pas la portée, à la société globale. En fait, presque chaque fois que des réactions de masse se font jour, en particulier chez les colons espagnols, ce sont des réactions dominatrices et vindicatives. La deuxième confusion est dans l'usage du mot « justice », tantôt employé dans le sens distributif et humanitaire, tantôt dans un sens simplement formel et légaliste. Que des débats entre théologiens aient pu exister pour savoir si les guerres coloniales étaient justes et si les Indiens pouvaient être justement réduits en esclavage, avec l'inévitable conclusion que l'on pouvait répondre affirmativement dans l'un et l'autre cas, ne concerne évidemment que le second sens. En corollaire, le terme de « conscience chrétienne » revêt une ambiguïté que l'on ne peut s'abstenir de dénoncer : s'agit-il d'exigences de charité, ou de la formalisation et de la justification en termes religieux de comportements de domination ?

F. A. I.

101

HARDON (J.A.), s.j.

The protestant Churches of America. (Les Eglises protestantes d'Amérique). Westminster, Maryland, The Newman Press, 1957, 370 p.

L'ouvrage a pour but de compiler, à l'usage du lecteur catholique, les données existantes sur les églises protestantes américaines. Bien qu'une dizaine d'ouvrages « écrits par des non-catholiques » aient tenté depuis dix ans une compilation analogue (cit., p. XV), l'auteur ne relève comme ayant été écrit « d'un point de vue catholique » que ceux de Krull (*Christian Denominations*, 1911) et (en allemand) d'Algermissen.

La présentation est faite en deux parties descriptives (14 dénominations majeures et 8 dénominations mineures du protestantisme américain) et une partie statistique (dont les chiffres empruntés au *Yearbook* de 1957 sont légèrement décalés par rapport à ceux fournis dans la partie antérieure). De bonnes bibliographies et un index font de l'ouvrage un utile instrument de travail. La sélection des 22 dénominations retenues pour la partie descriptive peut naturellement prêter à contestation.

H. D.

102

HEDLEY (George).

The minister behind the scenes. (Le ministre du culte dans les coulisses). New York, The Mac Millan Company, 1956, 147 p.

Le ministre du culte est un personnage public aux rôles multiples et divers. Qu'en est-il de sa vie, les moments où il cesse de se produire ? L'intérêt des présentes conférences vient de ce qu'elles ne reposent pas seulement sur l'expérience personnelle de l'auteur, mais aussi sur les réponses à un questionnaire diffusé dans les petites villes de la Californie du Nord.

E. P.

103

HEER (Friedrich).

Réalités et vérité. Paris, Desclée de Brouwer, 1957, 164 p. (Coll. Présence Chrétienne. Traduit de l'allemand par Claire Champolion et Armel Guerne).

Figure marquante du catholicisme contemporain et jeune professeur d'histoire à l'Université de Vienne, l'auteur s'efforce de ressaisir la « Chrétienté » bimillénaire à travers une problématique neuve : « Christianisation et déchristianisation de l'Europe ! Comme cette phrase trahit déjà une vue erronée du pro-

blème!». Promenade animée, trop rapide à notre gré, dont on se souviendra pourtant, mais qui se perd dans un présent qu'elle ne réussit guère à éclairer.

E. P.

104

HOLBACH (d').

Textes choisis. Tome I. Paris, Ed. sociales, 1957, 200 p. (Coll. Les classiques du peuple. Préface, commentaires et notes explicatives par Paulette Charbonnel).

« Il pleut des bombes dans la maison du Seigneur », écrivait Diderot en pensant à l'abondante littérature antireligieuse de son temps. L'essentiel de cette édition populaire est constitué par une dizaine de chapitres extraits du *Christianisme dévoilé* et de *La contagion sacrée*, ces textes « lancés comme une bouteille à la mer ». L'introduction, claire, contient d'excellentes pages, en particulier sur le caractère collectif et militant de cette littérature souvent clandestine. Elle n'échappe pas cependant à une certaine étroitesse de perspectives. S'il est vrai que d'Holbach offre « le seul système matérialiste cohérent de tout son siècle » (p. 8), il reste qu'il eût été bon de situer le baron non seulement parmi les philosophes, mais aussi parmi ces érudits qui font faire alors ses premiers pas à l'histoire des religions. L'Eglise catholique apparaissant comme la clé de voûte de tout l'édifice d'Ancien Régime, nous dit-on, « ce fut nécessité historique pour la bourgeoisie française de commencer par la critique du ciel » (p. 56). N'est-ce pas sous-entendre, comme Jean Prévost le reprochait en 1927 à Groethuysen dont on vient de rééditer le grand ouvrage (*Arch.*, III, n° 178), que la bourgeoisie s'est « créée seule son état d'esprit, sans imitation, sans influences extérieures » alors qu'en matière d'indifférence la bourgeoisie n'a fait que suivre de loin la noblesse (*Europe*, XIV, 282-5), dont l'intérêt de classe était pourtant bien de soutenir le régime. Ce n'est pas sous l'Ancien Régime que la bourgeoisie est « voltairienne » ; les querelles du gallicanisme et du jansénisme, théologiens contre théologiens, semblent avoir eu pour elle (dans la mesure où elle est une) un enjeu infiniment plus concret que la bataille philosophique contre la théologie, et c'est peut-être ce qui explique son ralliement progressif à l'ultramontanisme, quelques générations plus tard, quand se développera une mise en cause beaucoup plus radicale de l'ordre social. C'est sans doute aussi ce qui explique l'accord du Tiers et du bas-clergé, aussi différenciés l'un que l'autre et perméables aux mêmes influences. Mais les curés dans leur ensemble

ne sont plus (p. 54) cette « plèbe en soutanes » que connurent les siècles précédents, et pas encore ces « salariés de l'évêché » qu'ils sont devenus aujourd'hui. On regrette que cette schématisation semble le fruit d'une dialectique cependant plus attentive par vocation à la complexité des processus historiques qu'au jeu de quelques idées simples : d'autant qu'il s'agit de problèmes centraux dans notre histoire et pour notre société.

E. P.

105

HONDERS (J.).

La vie religieuse aux Etats-Unis. Bruxelles, La Pensée catholique, 1957, 64 p. (Coll. Etudes Religieuses).

Conçu comme un livre de vulgarisation, il était difficile à un opuscule aussi réduit de décrire sous tous ses aspects la vie religieuse américaine. On ne s'étonnera donc pas du caractère sommaire de la description, mais plutôt, malheureusement, des jugements et tentatives d'explication.

F. A. I.

106

IGLEHART (C.W.).

Cross and Crisis in Japan. (La Croix et les problèmes japonais). New York, Friendship Press, 1957, 166 p.

Reportage plutôt qu'étude poussée, ce petit livre voudrait nous introduire aux problèmes posés au Japon par la présence chrétienne. Ecrit d'un point de vue bien américain, il ne traite guère que des différentes églises protestantes, se contredit parfois dans ses statistiques ou se contente de conclusions bien rapides, mais reste toujours vivant et personnel.

Malgré tout l'ouvrage présente bien, quelquefois sans le vouloir, le vrai drame de l'évangélisation du Japon. Il y aurait au Japon aujourd'hui 87 « quartiers généraux ecclésiastiques », auxquels il faudrait ajouter les 67 « églises indépendantes locales », avec 2.932 membres, et le groupe beaucoup plus large de « chrétiens sans église », que l'auteur voit en marche inconsciente vers une forme malgré tout ecclésiale. Une poussière d'églises dont beaucoup ne groupent même pas un millier de membres répartis en minuscules communautés, et nous n'arrivons même pas à 400.000 fidèles : tout cela malgré les efforts du *kamishibai* ou missionnaire aux sucettes et les 10.000.000 de bibles distribuées ou jetées de l'arrière des camions militaires.

Pourquoi donc toutes ces petites croix d'aujourd'hui n'arrivent-elles pas à des résultats comparables à ceux obtenus par le

simple Crucifix d'un François Xavier ? La question reste entière et la vraie crise est moins peut être japonaise que « chrétienne ». Mais cela l'auteur ne nous le fait que soupçonner.

J. M. J.

107

Mélanges Louis Massignon. Publiés sous le patronage de l'Institut d'Etudes Islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut Français de Damas. T. I : Damas, 1956, 438 p. ; T. II : Damas, 1957, 383 p.

Cet ouvrage réunit les contributions d'islamologues célèbres. Mais son grand intérêt pour le sociologue est, en tête du tome I, la bibliographie Louis Massignon, réunie et classée par Y. Moubac. En particulier, cette bibliographie est suivie d'un index des matières dont le classement répertorie les différents domaines des œuvres de L. Massignon. La rubrique de l'index « Ethnologie et Sociologie » permet de se reporter immédiatement à la bibliographie et d'y retrouver les références complètes des études sociologiques de L. M., tant de sociologie religieuse ou politique que de classes sociales.

J. L.

108

ISAAC (Jules).

Genèse de l'antisémitisme. Essai historique. Paris, Calmann-Lévy, 1956, 352 p. Collection « Liberté de l'esprit ».

En 1948, l'auteur a consacré un premier ouvrage au problème de l'antisémitisme sous le titre *Jésus et Israël*. Les vingt et une propositions, qui en résumaient le contenu, semblaient devoir rallier tous les suffrages, car elles rappelaient d'une part les liens étroits du judaïsme et du christianisme, d'autre part l'innocence de l'ensemble du peuple juif dans le drame du Calvaire. Pourtant des critiques parfois violentes s'élevèrent, surtout dans les milieux religieux. Elles visaient moins les propositions elles-mêmes que la façon dont le problème de l'antisémitisme chrétien était posé et résolu, J. Isaac y voyant la responsabilité de l'Eglise et ses contradicteurs, un simple mouvement populaire d'origine païenne. Le débat rebondissait ; ce premier livre en appelait un second.

Dans l'affirmation de ses contradicteurs, plutôt qu'une *thèse* historique, J. I. voit le *mythe* de « l'éternel antisémitisme », que l'on retrouve chez tant d'auteurs de toutes tendances et de toutes confessions, depuis Renan jusqu'à Mgr Journet, en passant par Bernard Lazare lui-même : « L'antisémitisme a existé,

identique à ce qu'il est aujourd'hui, bien avant le christianisme ». Il avait déjà combattu cette position en trois articles de la *Revue de la pensée juive* (1951, nos 7, 8, 9). Sans apporter ici de faits nouveaux, il montre comment les préjugés antisémites contemporains pénètrent les exposés réputés les plus objectifs et « modernisent » les textes anciens. Il pense que les mouvements antijuifs de l'antiquité relèvent davantage d'une banale xénophobie que de cette haine spécifique contre « le juif » apparue à l'époque chrétienne. Sa démonstration est pleinement convaincante pour les faits relativement anciens comme ceux qui devaient aboutir à l'Exode, ou d'autres qui nous sont connus par les papyrus d'Éléphantine.

Peut-on en dire autant des faits plus récents et mieux connus, qui se produisent aux époques hellénistique et romaine ? Il s'agit alors de véritables persécutions antijuives, qui présentent beaucoup de points communs avec l'antisémitisme chrétien. L'apparition du prosélytisme a joué un rôle primordial dans ces persécutions. Mais quand a commencé ce mouvement missionnaire en Israël ? A-t-il été le fait de groupes restreints et plus ou moins dissidents, ou de la nation entière ? A-t-il obtenu de suite des résultats assez marquants pour entraîner, de la part des autorités civiles et religieuses du monde païen, des réactions violentes de défense ? Toutes ces questions n'ont pas encore reçu de réponses suffisamment précises pour qu'on puisse se faire une juste idée du phénomène qu'il faut bien, jusqu'à plus ample informé, qualifier d'« antisémitisme païen ». Il n'en demeure pas moins que ce phénomène est récent et ne permet pas d'accorder le moindre crédit au « mythe de l'éternel antisémitisme ».

Quant à la seconde partie de l'ouvrage, elle montre que, loin d'être un héritage du paganisme, « l'antisémitisme chrétien est né de l'antagonisme farouche, qui de bonne heure a mis aux prises l'Eglise et la Synagogue, chacune se prétendant l'authentique Israël de Dieu ». Dans sa lutte contre le Judaïsme, l'Eglise utilise comme « son arme la plus redoutable » ce qu'Isaac appelle « l'enseignement du mépris », dont « nulle thèse ne fut plus nocive que celle du peuple déicide ». A cette théologie militante est étroitement lié un système de restrictions, d'exclusions et d'humiliations, qui mérite d'être nommé « système d'avilissement », et qui s'est substitué lentement au statut privilégié que César et Auguste avaient accordé au Juif, pour se concrétiser finalement dans le Code Théodosien. On pourra discuter quelques détails,

tels que le «philosémitisme arien», dont l'existence reste bien sujette à caution. Mais l'ensemble de la démonstration est solide et met bien en relief les aspects théologiques et politiques qui sont les caractères spécifiques de l'antisémitisme chrétien. Dans ce contexte, les terribles massacres de Juifs qui se produisirent à l'époque des Croisades ne se présentent plus comme une inexplicable explosion de fureur populaire, mais comme un aboutissement «où le système d'avilissement pouvait s'épanouir dans sa plénitude».

L'auteur a donc atteint le double objectif qu'il se proposait : montrer la fragilité du «mythe de l'éternel antisémitisme» et manifester les caractères spécifiques de l'antisémitisme chrétien. Peut-être lui-même ou d'autres historiens pourront-ils reprendre le problème et s'efforcer d'atteindre à sa racine la véritable «genèse» du phénomène. Mais il faudra pour cela encore bien des travaux sur les luttes religieuses au sein du judaïsme et du christianisme naissant.

J. H.

109

IVISON (Stuart)
et ROSSER (Fred).

The Baptists in Upper and Lower Canada before 1820. (Les Baptistes dans le haut et bas Canada avant 1820). London, Oxford University Press, 1956, 194 p.

Le baptisme (surtout nord-américain) avant l'implantation canadienne. Les premières fondations au Canada. Chroniques sur les premières et principales tournées missionnaires. Notices biographiques sur les missionnaires eux-mêmes. La première phase pastorale et ses pionniers. Le caractère minutieux de l'étude (dépouillement d'archives et repérages sur le terrain) en fait une contribution utile à consulter parmi les monographies consacrées à la diffusion internationale du Baptisme.

H. D.

110

JEUNESSE OUVRIÈRE CHRÉTIENNE
(Secrétariat International).

La situation religieuse des jeunes travailleurs dans le monde, rapport présenté par le Conseil International de la J.O.C., Rome, 1957, travail effectué en collaboration avec le Centre de Recherches socio-religieuses. Bruxelles, C.R.S.R., 1957, 97 p. polygraphiées. (Rapport n° 27. Préface de Mgr Cardijn).

et 111 JEUNESSE OUVRIÈRE CHRÉTIENNE
(J.O.C.-J.O.C.F.)ARBEIDERSJEUDE KRISTELIJKE
(K.A.J.-V.K.A.J.).

L'attitude religieuse des jeunes du milieu populaire. Bruxelles, Centre de Recherches Socio-Religieuses, 1957, 76 p. (Rapport n° 24).

Dans sa préface au rapport international, Mgr Cardijn semble vouloir prévenir tout jugement de la part des sociologues : «L'enquête lancée par la J.O.C. ne prétend pas être conforme aux normes scientifiques qui guident les travaux des savants... elle veut être une enquête jociste faite par des jeunes travailleurs et des jeunes travailleuses selon la formule *voir, juger, agir*». De son côté, le porte-parole du C.R.S.R., en tête du rapport belge, distingue les enquêtes *scientifiques* et les enquêtes *pédagogiques*, celles de la J.O.C. destinées avant tout à ouvrir les yeux des jocistes eux-mêmes devant être évidemment rangées dans cette seconde catégorie. Néanmoins, poursuit-il, le matériel fourni par les enquêtes de ce second type n'est pas sans intérêt pour le sociologue et peut-être traité scientifiquement. C'est ce qu'a essayé de faire le C.R.S.R. pour les rapports belges ; c'est aussi ce qu'a tenté, semble-t-il, le groupe des pays d'Amérique Latine.

Une telle distinction, sans être injustifiée, pose néanmoins un problème au départ : pour avoir précisément valeur pédagogique, il faudrait que les enquêtes apprennent effectivement à *voir* c'est-à-dire rapprochent d'une connaissance objective. Pour cela, il faudrait non pas que le sociologue intervienne *après*, lorsque le matériel est rassemblée, mais *avant*, lors de la préparation de l'enquête. Veut-on par là imposer la loi du sociologue à ce stade ? Absolument pas. Il s'agit seulement d'apporter un concours qui, s'il n'est pas direct, sera fatalement indirect et par là même déformé, car la science se vulgarise et les procédés sociologiques se répandent dans le public. On en vient à faire de la sociologie comme Monsieur Jourdain faisait de la prose, mais sans toujours le discernement nécessaire en pareille matière.

C'est dire que le questionnaire de base d'une enquête, surtout si elle est internationale et veut tendre à une synthèse devrait lui-même être étudié du double point de vue de l'*intention* du mouvement

qui la promet et de l'*acquis sociologique*, tant méthodologique que conceptuel. Par ailleurs, le sociologue apportera peut-être une ouverture que la finalité propre du mouvement peut difficilement faire surgir du mouvement lui-même. Devant une réalité complexe, aux valeurs diversement échelonnées, il fera valoir les droits d'une certaine relativité, il demandera qu'une certaine pause soit faite après le *voir*, pour que le *juger* surgissant aussitôt n'en bouscule pas la sérénité. Tout cela n'ira pas sans difficulté. Le sociologue peut se rendre insupportable par des prétentions technocratiques et le mouvement peut se raidir dans ses préconceptions. Une tension est à peu près fatale. Mais l'expérience ne pourrait-elle être tentée ?

Pour l'instant, à ne considérer que le résultat, sous un angle objectif, une première remarque s'impose : le caractère extrêmement lacunaire du rapport, et ceci à plus d'un titre. Nombre réduit des pays ayant répondu : rien sur la France et sur la Grande-Bretagne, rien sur les Etats d'Amérique du Nord (sans compter, bien entendu, les pays communistes). Peu d'indications sur la représentativité de la population enquêtée, que l'on peut supposer en général plus fortement influencée par la J.O.C. et le catholicisme (que l'ensemble des jeunes travailleurs. Enfin, pour s'adapter aux conditions locales, le questionnaire initialement prévu, comportant en particulier des questions sur le contenu des croyances, a été parfois réduit à l'extrême. Il résulte de ces lacunes qu'aucune appréciation d'ensemble sur le niveau religieux des jeunes travailleurs en général n'a pu être faite dans la synthèse internationale, dont on appréciera sur ce point la scrupuleuse honnêteté.

En revanche, compte tenu du caractère limité de l'enquête, des remarques ont pu être faites principalement sous deux angles. D'une part, la liaison existant entre plusieurs variables (pratiques, croyances, catégories socio-professionnelles, niveau religieux de la famille). Au reste, ici, dans l'ensemble, rien de très nouveau, sinon peut-être la généralisation à tous les climats (y compris l'Afrique Noire) de la fameuse correspondance entre niveau religieux et niveau social. D'autre part, l'existence, au sein de la population touchée par l'Eglise, de cas en quelque sorte pathologiques, ou tout moins anormaux, faisant toucher du doigt une crise sous-jacente à un conformisme au moins

partiel : non-croyance à l'au-delà malgré la réponse positive à des questions stéréotypées, non-croyance aux dogmes sacramentels, malgré la fréquentation des sacrements ; dans certains pays, acceptation massive du divorce allant de pair avec un comportement religieux conforme sur les autres points ; dans d'autres, abondance des pratiques magiques, voir des syncrétismes religieux, etc.

Les rapports nationaux se divisent en quatre grands groupes : Afrique, Amérique latine, Asie, Europe. Un résumé de ces rapports seulement nous est donné, dans le rapport international. Comme rapport national publié *in extenso*, nous ne connaissons, pour l'instant, que le rapport belge.

Les rapports africains (Cameroun, Congo belge, Ile Mounia, Nigéria, Rhodésie du Nord) sont surtout descriptifs et on comprend qu'aux renseignements fournis par le questionnaire ait été ajoutée une connaissance globale et empirique. Au reste, mis à part le rapport concernant le Congo belge, ils sont brefs. Pour ce dernier, sont mis en évidence d'une part le caractère superficiel de la vie religieuse de la majorité des intéressés, d'autre part l'« écran » que constitue la ville ; ça et là transparait une réaction contre « les Blancs » et contre leur religion. On regrette un peu que le problème des autres religions n'ait été traité ici que comme celui du rapport avec des influences concurrentes.

Pour les pays d'Amérique latine, l'homogénéité des méthodes a permis une présentation synoptique. Malheureusement celle-ci ne permet guère de conclusion utile, dans l'ignorance où nous sommes du degré de pénétration du questionnaire dans chaque pays (Argentine, Bolivie, Brésil, Colombie, Guatemala, Paraguay, Haïti). A vrai dire, au paragraphe « Réalisation de la J.O.C. au point de vue religieux » (!), on trouve que la plus grande partie des interviewés appartiennent à la J.O.C. ou sont « influencés » par elle. Le tableau le plus valable au point de vue comparatif semble être celui qui concerne les diverses catégories socio-professionnelles. Des observations viennent compléter l'enquête proprement dite et en font ressortir l'importance de l'immoralité, parfois de l'âge très jeune d'entrée au travail et, dans certains pays, du « spiritualisme ».

Le groupe asiatique (où on a rangé la Dominique, qui est en fait une Antille)

semble avoir été déconcerté par la coexistence des religions, soit que (Philippines) l'enquête se soit repliée sur les seuls catholiques, soit que (Japon) les autres religions — en l'occurrence le bouddhisme — aient été l'objet d'une investigation prenant le contre-pied de leur esprit interne : les normes jocistes ont visiblement fait écran.

En Europe, l'Allemagne, l'Autriche, l'Espagne, Gibraltar, les Pays-Bas, le Portugal, la Suisse et enfin la Belgique ont envoyé des rapports. C'est sur les rapports de celle-ci (quatre, en comptant les deux sexes et les deux langues) que nous insisterons seulement. Cette fois-ci, on a compris que le pourcentage de pratiquants dans l'enquête, au lieu de donner un renseignement sur la population parente, déterminait au contraire la spécificité de l'échantillon. Les composantes de l'attitude religieuse ont été analysées avec soin, surtout chez les jeunes filles et chez les jeunes gens de langue flamande, divisés en quatre groupes selon la conformité de leur pratique d'une part, de leur croyance d'autre part. C'est dans la partie flamande que l'on trouve ce phénomène, curieux en apparence, de la pratique des sacrements non accompagnée de la croyance correspondante et où les enquêteurs voient avec vraisemblance l'effet d'une détermination extérieure de la famille, de l'école ou même du milieu en général.

C'est sans doute à cause du soin qui a été mis dans l'exploitation des données belges que certains traits défectueux de l'enquête de base apparaissent ici avec le plus d'évidence. L'un a été mis en lumière par le rapport lui-même : le peu de valeur de certaines questions trop abstraites ou appelant des réponses trop stéréotypées. Nous critiquerons aussi l'étroitesse de certaines échelles. Parlons par exemple de celle qui concerne la « mission sur terre », très étroitement alignée sur la finalité jociste, sans que droit de cité soit accordé aux divers types de spiritualité qui ont toujours coexisté dans le catholicisme.

On regrettera enfin que le rapport national belge ne présente pas de synthèse nationale, mais s'en tienne à la juxtaposition des quatre rapports.

En définitive, il est difficile de juger l'effet *pédagogique* produit par cette enquête internationale. Les éléments d'in-

formation qu'elle apporte, pays par pays, ne sont certes pas négligeables, surtout rapportés au milieu de jeunes travailleurs chrétiens que la J.O.C. a grandement contribué à constituer, mais la connaissance des milieux non-catholiques en est peu enrichie et les conclusions d'ensemble n'apportent que peu de nouveauté.

F. A. I.

112

LALOU (Marcelle).

Les religions du Tibet. Paris, P.U.F., 1957, 101 pages. (Coll. Mythes et religions).

L'auteur n'a pas voulu donner « un livre de références » mais a seulement « essayé de créer un climat et d'établir des bases aussi peu mouvantes que possibles ». Toute comparaison avec les récents travaux de Helmut Hoffmann, par exemple, serait donc exclue. Mais Mlle Lalou a accès directement aux textes (elle est, comme on le sait, responsable du classement du fonds Pelliot tibétain à la Bibliothèque Nationale dont elle a édité et traduit des textes importants) et son livre sera lu non seulement par le grand public, à qui les livres de cette collection s'adressent, mais aussi par les spécialistes. Mlle L. traite successivement de la religion bon, des influences chrétiennes, du Bouddhisme, des réformes d'Atiça et de Tsongkha-pa. Les trois derniers chapitres concernent « la vie religieuse », « prophètes et démons » et « formes et couleurs ». En appendice on trouvera le résumé français d'un manuscrit bon.

A. W. M.

113

LANGTON (Edward).

History of the Moravian Church. (Histoire de l'Eglise Morave). Londres, J. Allen and Unwin Ltd., 1956, 174 p.

L'ouvrage sous-titre : Histoire de la première église protestante internationale. Cet internationalisme a tenu tant aux émigrations forcées qu'à la requête missionnaire et au goût de l'œcuménicité inspirés aux Moraves par leur ancienneté et la spécificité de leurs positions dans la géographie de la Réforme. C'est l'histoire de cette différenciation qui est ici narrée en raccourci. Il n'est pas facile de compiler en si peu de pages une épopée religieuse qui va de Jean Huss à l'émigration américaine en passant par des personnages aussi considérables que Comenius ou

Zinzendorf et des incidences aussi spectaculaires que les contacts avec J. Wesley ou les fondations communautaires de Herrnhut ou de Bethleem. Malgré les inévitables déceptions de ce genre littéraire, cet abrégé, par sa clarté, sera utile. On peut le compléter par l'étude de H. G. Armytage, *supra* n° 4.

H. D.

114 LAPRAZ (R.O.), o.p.

Cherbourg et sa région, contact global. Eveux-sur-l'Arbresles, Economie et Humanisme, s.d. (1957), 40 p. polygr., 24 graphiques h.-t.

Destiné à préparer la mission régionale de 1958-59, ce cahier ne prétend pas faire une étude approfondie. D'intéressantes statistiques y prennent place, tant au point de vue économique, politique et démographique que religieux. Mais on reste un peu perplexe sur les indications de « mentalité ».

F. A. I.

LATREILLE (A.),
PALANQUE (J.R.),
DELARUELLE (E.).

115

Histoire du catholicisme français: I. — Des origines à la chrétienté médiévale. Paris, Spes, 1957, 351 p.

Depuis l'*Histoire religieuse de la Nation française* de G. Goyau, parue en 1922, l'abondance des monographies, des trouvailles archéologiques, le développement d'une méthode scientifique plus rigoureuse, l'élaboration d'une sociologie religieuse, ont modifié notre façon de concevoir le catholicisme français. La parution du premier tome de cette nouvelle synthèse constitue donc un événement important. D'autant plus que la préface du Doyen Latreille s'efforce de situer la juste perspective du travail des auteurs: ni une histoire, institutionnelle et politique de l'Eglise de France, ni une histoire religieuse englobant les autres confessions et les philosophies qui ont marqué l'évolution spirituelle de notre pays, mais « une analyse du mouvement des idées, la description des pratiques et de la piété de tout un peuple aux différents âges de son existence... ». Nous ne pouvons qu'applaudir à ce dessein d'une histoire dans laquelle, pour ressusciter la réalité humaine, tous les témoignages économiques, sociaux, artistiques, littéraires seront sollicités; d'une histoire où l'on s'efforcera de

saisir, par-delà l'événement, la vision globale des conduites collectives, et de ces phénomènes lents dont parlait G. Roupnel.

La lecture attentive du premier tome ne permet pas d'affirmer que ce projet ait été complètement réalisé. Dans un exposé très didactique, critique et concis, J. R. Palanque a traité des origines du christianisme en Gaule. Des paragraphes courts, très précis et clairs donnent au lecteur non spécialiste l'essentiel des événements connus mais forment un récit fragmenté, où n'apparaît guère une vision globale du phénomène de christianisation. La prudence critique de l'auteur lui a interdit de dépasser le stade d'une histoire déjà classique. L'on aurait souhaité qu'il aille au-delà de la critique des légendes, et de l'histoire institutionnelle. Les résultats fournis par les sciences auxiliaires de l'histoire n'ont guère été mis en valeur: or c'est par l'archéologie et l'épigraphie que nous sommes renseignés sur la situation topographique des premiers ghettos chrétiens et sur leur composition ethnique et sociale; la toponymie fournit de précieuses indications sur le culte des saints et l'évangélisation des campagnes. Plus encore, l'on regrettera que l'A. se contente habituellement de constater l'événement, le fait, sans tenter de l'expliquer en le rapprochant d'autres phénomènes collectifs: ainsi le monachisme et les bouleversements politiques et sociaux du IV^e siècle. En réalité c'est plus une histoire des grands de ce monde qui nous est tracée (l'étude de la Gaule barbare est ainsi faite à travers trois biographies), que celle du peuple chrétien dans ses comportements habituels.

Le chanoine Delaruelle a assumé la description de l'évolution religieuse française des Mérovingiens à la fin du XII^e siècle. Avec lui, le ton du récit change, quitte le registre de l'impassibilité et témoigne d'un effort de compréhension pour les faits sociaux. Pourtant de nombreuses réserves s'imposent, surtout dans le Livre II. Ainsi, dans son analyse de la décadence mérovingienne, l'A. ne met pas suffisamment en relation la dégradation des structures économiques et sociales et la multiplication contemporaine des églises paroissiales. Les deux faits sont étroitement liés: c'est le cloisonnement de la vie, le resserrement des activités humaines au plan local qui explique le développement de la paroisse rurale,

« réduction de l'église-mère ». On regrettera aussi certains jugements qui trahissent le sentiment profond de l'A. Les si nombreuses *Vita* de saints, d'évêques et de moines n'auraient pas dû lui apparaître comme « des textes de peu d'intérêt », mais au contraire comme de précieux témoignages d'une mentalité collective : cette époque « barbare » a soif de merveilleux. C'est là l'explication de cet art non figuratif, de cette esthétique nouvelle dont l'A. affirme avec quelque assurance « qu'elle flatte la vanité des grands ». Enfin, les appréciations portées sur l'époque carolingienne appartiennent aussi à une certaine tradition historique : le « miracle carolingien » a eu des limites précises que F. Ganshof a fort bien marquées. Je ne crois guère que Charlemagne ait porté « à un degré prodigieux de logique et d'efficacité » la tradition politique de ses prédécesseurs. Dans le tableau de la renaissance carolingienne on s'étonne de ne pas voir souligner l'étroitesse de ses assises : c'est une culture ecclésiastique, détachée de ses bases populaires, et la dissociation de la liturgie et du peuple apparaît à la même époque très significative.

Le Livre III est souvent meilleur. En l'absence de grands hommes, l'A. s'efforce de décrire des phénomènes collectifs, dont l'existence est pourtant bien antérieure. Malgré cet effort souvent heureux, le lecteur reste insatisfait. Les analyses tournent court dès que l'on atteint les infrastructures : quelles revendications sous-tendent les mouvements populaires du X^e siècle ? comment expliquer leur collusion avec des hérésies dont l'A. affirme qu'elles ne furent pas des protestations contre le dogme catholique ? Un siècle plus tard, l'idéologie de la croisade n'est pas née uniquement d'une synthèse pontificale de thèmes épars dans la littérature, le droit canon et la prédication. Tout le récit converge finalement vers une vision volontairement optimiste du « peuple chrétien », sans jamais démontrer la réalité sociologique de cette expression née chez les théologiens.

Nous attendons avec d'autant plus d'impatience la parution des tomes suivants, que nous avons marqué ici les lacunes de ce premier livre et ses divergences de conception. Cette synthèse d'Histoire religieuse n'aura de réelle valeur que dans la mesure où elle accordera une large part aux analyses des structures temporel-

les, des conduites collectives et des idéologies. C'est là une vision de l'histoire dont la technique ne s'improvise pas.

M. M.

116

LEPROUX (Marc).

Dévotions et saints guérisseurs. Paris, P.U.F., 1957, 272 p. (Contributions au folklore charentais : Angoumois, Aunis, Saintonge).

On a affaire ici au type classique des études de folklore, descriptives avant tout, sans considérations historiques ni sociologiques. Mais cette étude apporterait des matériaux très utiles à une étude de psychologie religieuse.

Une première partie expose les moyens utilisés par le paysan charentais pour implorer la protection divine et se protéger des dangers : recours à des séries de prières inventées au cours des siècles, révélatrices de préoccupations autant matérielles que spirituelles ; pratiques entièrement héritées de la sorcellerie autour de symboles chrétiens tels que l'eau et la croix. Une seconde partie analyse rapidement le sens de la dévotion en rapport avec les cultes païens : croyances qui s'attachent aux dolmens, aux sources, aux arbres, au « tirage » des saints pour conjurer le mauvais sort. Le livre se termine par un catalogue des diverses dévotions et de leurs rites particuliers. (*Arch.*, I, n° 220).

M. V.

117

LEVY (Paul).

Buddhism, a Mystery religion ? (Le bouddhisme religion mystérieuse ?). Londres, The Athlone Press, University of London, 1957, 111 p.

Dans le cadre des *Jordan Bequest Lectures* de 1953, l'ancien Directeur de l'Ecole française d'Extrême-Orient examine le rituel de l'initiation et son rôle dans le Bouddhisme passé et présent. Deux conférences sont consacrées à « l'Ordination et la Hiérarchie bouddhique dans les communautés *Theravadin* », suivies par une esquisse de la « Marche vers la lumière des Bouddhistes du Nord ». Se détournant alors des faits actuels, P. L. reprend l'analyse du Concile de Rājagṛha, sur lequel on n'a décidément pas dit le dernier mot, et où il croit voir une préfiguration des rituels initiatiques plus tardifs : Ananda serait ainsi le prototype

du candidat à l'ordination. Viennent alors quelques éléments biographiques de saints bouddhiques que l'auteur met en parallèle avec des thèmes d'initiation. Le livre se termine par des rapprochements entre certains aspects du Bouddhisme primitif et des renseignements concernant les « religions du mystère », particulièrement de la région méditerranéenne.

De par son optique qui est celle de l'ethnographie ce livre suscitera des commentaires divers. On n'a pas l'habitude de voir le Bouddhisme envisagé sous cet angle et un Bouddhiste convaincu a déjà manifesté son mécontentement dans le *Times Literary Supplement*. Cependant ce livre souligne paradoxalement la faiblesse de nos sources ethnographiques concernant le Bouddhisme de l'Asie du Sud-Est. S'il provoque de la part des futurs chercheurs sur le terrain des observations plus exactes que celles dont nous disposons aujourd'hui, il aura rendu un service considérable. Il est déjà important d'avoir montré l'écart entre ce qui devrait se passer selon les textes et ce qui se passe en réalité.

A. W. M.

118 LOFFELD (Edouard), C.S. Sp.

Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques. Rhenen (Pays-Bas), Editions « Spiritus », Publications de l'Institut de Missiologie de l'Université de Nimègue, 1956, 416 p.

L'objectif de ce massif volume est d'établir l'architecture d'une théologie des missions, dont les éléments sont épars soit dans les Ecritures, soit dans les textes du Magistère, soit dans des écrits missiologiques visant plus souvent l'action que la doctrine. La progression est prudente : le point de départ est pris dans les principes fondamentaux de la théologie ecclésiale ; à chaque étape, l'auteur couvre ses arrières par une abondance de citations autorisées qui font de ce volume un recueil des textes les plus importants sur la question. De même que la Mission nous dit l'auteur, se définit d'abord par son but, de même cet ouvrage nous emmène dans une direction bien déterminée : la justification de la constitution d'églises particulières autochtones. Le problème concret est ici celui de l'indigénat du clergé, signe de l'implantation effective de l'Eglise, et l'auteur n'hésite pas à faire siennes les critiques portant sur les Missions qui, à pied d'œuvre depuis plu-

sieurs siècles, n'ont pas réussi à fonder d'église autochtone. Ainsi la Mission est-elle définie essentiellement comme phase de transition dans une période, où, de fait, l'Occident se voit attribuer un rôle missionnaire : ce rôle est souligné en un chapitre sociographique à la fin du volume, où la densité du clergé catholique est comparée pour différents pays.

Un tel ouvrage est, avons-nous dit, essentiellement théologique et le lecteur y trouvera de nombreuses discussions destinées au seul usage interne des théologiens. Pourtant, la volonté exprimée à diverses reprises de présenter l'Eglise à la fois comme divine et humaine, nous encourage à poser quelques questions qui, pour avoir la sociologie comme point de départ, n'en ont pas moins de résonances théologiques. Nous sommes en particulier surpris du contentement de l'auteur pensant avoir apporté la solution au problème des « missions », alors qu'il nous semble que c'est précisément là où il s'arrête que le vrai problème commence. Car le souci de « catholicité » qui fonde essentiellement le caractère autochtone des églises particulières conduit celles-ci à une implantation sociale et une assimilation culturelle dont précisément les normes ne sont pas formulées : quelques formules générales énoncées en fin du volume ne peuvent prétendre apporter une réponse véritable. Allons plus loin : tout se passe, pour l'auteur, comme si la Mission opérait dans un vide religieux, alors que nombre des cultures où la Mission s'insère sont quasiment saturées de religiosité. On nous parle du « salut des infidèles » *in abstracto*, comme s'il y avait équivalence entre non-catholique et athée. Le problème n'est même pas nouveau et l'auteur eût tout de même pu mentionner, dans un ouvrage qui fait un peu figure de Somme, la querelle des *rites chinois*. Chose à peine croyable, nulle part n'est cité le nom du Père Ricci. On se demande alors d'une façon plus générale si l'auteur, en pensant traiter le « problème cardinal » de la missiologie, ne s'est pas abusivement contenté d'une perspective intra-ecclésiastique, alors que la Mission pose peut-être aussi un problème de *relation*.

F. A. I.

119 LOVSKY (F.).

Antisémitisme et mystère d'Israël, Paris, Albin Michel, 1955, 559 p.

Cet ouvrage, écrit par un théologien protestant qui se consacre depuis de longues années à l'étude du judaïsme, se défend d'être une « Histoire de l'antisémitisme ». L'auteur le présente comme un « Essai », ou mieux une « Enquête » sur ce sujet. Ce propos lui a permis de choisir, parmi les faits malheureusement innombrables, qui constituent le dossier de l'antisémitisme, ceux qui lui paraissent les plus typiques ou lui fournissaient une source de réflexions sur le phénomène.

Sa qualité de théologien entraîne fatalement F. Lovsky à se placer directement sur le plan religieux et à voir dans ce phénomène moins un *problème* qu'un *mystère*, « ombre portée par le mystère d'Israël parmi les nations ». Il se défend néanmoins absolument d'avoir voulu donner une « réplique chrétienne » aux travaux de Jules Isaac (ci-dessus n° 108), ni à plus forte raison une réfutation. Au contraire, il en a tenu « le plus grand compte », allant jusqu'à modifier plusieurs de ses conclusions ou reprendre ses recherches sur plus d'un point, et souvent s'accordant avec lui sur les responsabilités chrétiennes dans l'antisémitisme. De même il a su éviter de placer l'explication uniquement sur le plan théologique, en sous-estimant ou taisant les aspects plus immédiats de la réalité historique. C'est-à-dire qu'il n'y a pas opposition entre les deux auteurs, mais plutôt effort de compréhension de la part du théologien sur un donné, souvent commun aux deux écrivains. Quant à la valeur religieuse de ce travail, sans avoir ici à en juger, on peut affirmer qu'il y a là une magnifique réponse à l'appel de Jules Isaac, demandant aux chrétiens de repenser leur position et de méditer sur leurs responsabilités.

La partie historique de l'ouvrage présente un grand intérêt. Passer en revue en si peu d'espace les divers antisémitismes n'était pas facile. L'auteur y a réussi : il prend sur bien des points des positions neuves et met en relief des faits qui manifestent la complexité extraordinaire du phénomène étudié. Sur l'attitude des païens, il a été ébranlé par la thèse d'Isaac, mais maintient la réalité de leur « antisémitisme », au moins au sens large. Il pense, exemples à l'appui, qu'on exagère souvent la « bienveillance » des Musulmans à l'égard des Juifs. Il souligne l'antisémitisme virulent des « philosophes » du 18^e siècle et ses conséquences non seule-

ment à la Révolution, mais aussi dans la pensée scientifique du 19^e siècle.

Mais le gros intérêt du livre sur le plan sociologique, c'est l'effort de l'auteur pour mettre un peu de clarté dans la terminologie et dans la façon d'aborder les faits. « Antisémitisme » présente un caractère équivoque. D'origine moderne (1879), il a fini par couvrir toute une gamme d'attitudes très différentes les unes des autres ; ni le mythe racial ni les motifs économiques ne lui sont essentiels. « Antijudaïsme » prête lui aussi confusion, car il y a un « judaïsme religieux », et une « judaïcité », qui est un phénomène analogue à la chrétienté dans l'ordre sociologique. Par ailleurs, ce phénomène deux fois millénaire s'est profondément modifié au cours de son évolution, dans laquelle F. L. propose de distinguer trois stades qui se succèdent en se compénétrant. Le premier est l'antisémitisme de *différenciation*, dû en partie « au dépit éprouvé... devant le refus opposé par les Juifs à l'évangile », mais aussi au fait que « la Cité chrétienne supplantait l'attente du Royaume eschatologique dans la pensée et la foi chrétiennes » ; il aboutit « au triomphe, durant le 4^e siècle, des thèses théologiques antisémites ». Lui succède, sans jamais le faire disparaître, l'antisémitisme d'*installation*, qui s'exprime sur le plan social, politique et économique, puisqu'il est le résultat du passage du christianisme à la chrétienté, « société de chrétiens baptisés », où les Juifs sont des « étrangers », en attendant de devenir des « serfs ». Enfin, aux moments les plus critiques pour la chrétienté, en particulier à l'époque de la Renaissance et de la Réforme, et surtout plus récemment, quant elle s'est sentie dissoute dans la société laïque, apparaît l'antisémitisme de *ressentiment*, qui manifeste « un esprit maladroitement défensif, et, au sens le plus exact du terme, réactionnaire », tout en acceptant d'ailleurs des thèmes nouveaux, d'origine non-chrétienne, voire rationaliste, tel le mythe racial.

On pourra discuter sur la nature ou sur les manifestations de ces trois formes d'antisémitisme. Il reste, au-delà de toute divergence religieuse, un essai d'analyse très réussi, une excellente vue d'ensemble et des perspectives nouvelles.

J. H.

120

LUDMANN (René) et coll.

Cinéma, Foi et Morale. Paris, Editions du Cerf, 1956, 144 p. (Coll. Rencontres, n°46).

Orienté par des préoccupations pastorales catholiques, cet ouvrage ne s'appuie guère sur la sociologie, bien que plusieurs passages semblent appeler une analyse sociologique : ainsi l'introduction qui montre que la signification d'un film n'est pas univoque et se spécifie en fonction de chaque public ; les chapitres sur l'influence psychologique du cinéma et sur le rôle de ce dernier comme instrument de recherche. En somme, l'auteur répond d'une façon optimiste, ouverte et stimulante aux thèses soutenues par Jean Epstein dans *Le cinéma du diable*. Mais il faut maintenant une sociologie religieuse du cinéma, qui seule permettra de dépasser en ce domaine les professions de foi et les analyses de films.

J. M.

121

MILTON (John).

Areopagitica. For the liberty of unlicensed printing. (Areopagitica. Pour la liberté d'imprimer sans autorisation ni censure). Paris, Aubier, 1956, 244 p. (Traduction, préface et notes de O. Lutaud).

Publié en 1644 par le poète anglais, alors en pleine évolution vers les formes religieuses et politiques de la révolution anglaise, l'ouvrage avait connu seulement deux versions françaises libres ou partielles, dont une adaptation fragmentée de Mirabeau en 1788, rééditée en 1792 et 1826. Dans sa très importante préface, qui est à elle seule une petite somme miltonienne, O. Lutaud situe l'homme et l'œuvre dans l'échiquier sociologique de ces années tournantes. Il en dégage une métaphysique du désaccord qui irait autrement plus loin que le geste d'un propagandiste par le fait (« *Areopagitica* parut non censuré, non enregistré ») ou que la simple politique de tolérance dont pourtant Milton se trouve être l'un des champions. Plus loin — a fortiori — que la revendication du droit à l'expression d'une secte de « divorceurs » — une parmi tant d'autres — dont à l'époque Milton est en passe de devenir « le fondateur et probablement le seul membre ». L'analyse de l'ecclésiologie de la Réforme rejoint ici celle déjà proposée par Littel dans une étude sur l'ecclésiologie anabaptiste : le retour à la Bible par delà la tradition

ecclésiastique faisait émerger soit une prolifération libertaire d'interprètes et d'interprétations (d'où la multiformité des « sectes »), soit l'empire d'une interprétation dominante (d'où une nouvelle église établie). O. Lutaud tend à faire apparaître dans l'œuvre de Milton, une épistémologie souple, presque « sécularisée », parente peut-être gnostique de l'approche expérimentale, ennemie d'un manichéisme simpliste, insistant « sur la liberté (condition de la vertu) autant et plus que sur la vertu (seule vraie liberté) ». Dans une note (p. 52, n. 45) sur le « para-protestantisme » de ces convictions — méta-protestantisme serait sans doute plus exact — O. L. indique : « Sur ce para-protestantisme et son goût pour la tolérance, humanisme, éducation, église libre, liberté d'expression, il serait intéressant d'associer (en une étude de sociologie religieuse : mêmes causes et mêmes sources, mêmes effets) les destins de Castellion, Milton, Quinet, tous issus et sortis du vrai protestantisme : les correspondances sont aisées ». On souhaite que ce chapitre de sociologie comparée nous soit donné un jour.

H. D.

122

Mission de Toulouse. Document de Pastorale. Toulouse, Imprimerie Fournié, 1957, 76 p. + documents polytypés + 21 planches.

Plaquette centrée sur l'étude des divers milieux toulousains. C'est dans le supplément que l'on trouve les résultats de la consultation dominicale du 15 mars 1953. (*Arch.*, II, n° 74).

J. M.

MOTTE (Jean-François)
et DOURMAP (Médard).

123

Mission générale, œuvre d'Eglise. Techniques d'élaboration d'un plan urbain et régional de Pastorale Missionnaire. Paris, Editions Fleurus, 1957, 266 p. (Préface de S. E. Mgr Garrone).

La multiplication des enquêtes sociographiques sur le catholicisme français est dû pour une large part à la conception qui prévaut actuellement dans les milieux ecclésiastiques en matière de « missions à l'intérieur ». Au centre de ce courant, nous trouvons le C.P.M.I. (Centre pastoral des missions à l'intérieur), que dirige le P. Motte. Cet ouvrage vient donc à son heure pour préciser comment s'opère sur le terrain la conjonction entre les techniques d'enquête et les techniques d'évangélisation. C'est en même temps un précieux

document sur le rôle et les conditions d'efficacité des missions elles-mêmes.

J. M.

124

MULLER (Reinhart).

Walter Rauschenbusch. Ein Beitrag zur Begegnung des Deutschen und des Amerikanischen Protestantismus. (W. R. — Contribution à la rencontre du protestantisme allemand et du protestantisme américain). Leyde-Cologne, E. J. Brill, 1957, 132 p.

Premier volume d'une nouvelle série d'*Ökumenische Studien* publiée sous la direction d'E. Benz. Cette étude de la vie et de l'œuvre de W. Rauschenbusch (1861-1918) se recommande elle-même à l'attention par les titres de ce théologien, dans les rapports non seulement du protestantisme allemand et américain mais aussi du protestantisme avec le socialisme, puisque, comme pionnier d'un évangélisme social, il a ouvert « une voie pour une interprétation féconde de la tension » entre les deux forces. On relèvera, entre autres, le postmillénarisme doctrinal référé à l'attente chiliastique du christianisme primitif et sous-jacent à son espérance d'une société chrétiennement renouvelée (p. 84 et ss.). Cette biographie intellectuelle de W. R., didactiquement rédigée, offre en outre, en appendices, quelques lettres significatives et une excellente bibliographie (écrits de et sur W. R.). D'une certaine manière, elle peut être considérée comme prenant la suite de W. O. Shanahan, *German protestants face the social question*, vol. 1, *The conservative phase*, 1815-1871, Notre-Dame, Ind., 1954.

H. D.

125

MURRAY (Margaret).

Le dieu des sorcières. Paris, Denoël, 1957, 250 p., 8 pl. h.-t. (Traduit de l'anglais par Thérèse Vincent).

Cet ouvrage, curieux et intéressant à plus d'un titre, se présente comme une application de la méthode anthropologique de l'école anglaise au domaine européen, que celle-ci a délibérément écarté, et tout particulièrement comme un renouvellement des hypothèses qui ont cours dans l'étude de la sorcellerie médiévale. Les procès qui se multiplient à l'aube des temps modernes ne seraient pas consécutifs à une brusque et passagère épidémie de magie populaire (*Arch.*, II, n° 120, et III, n° 100), mais révéleraient une volonté d'en finir avec la persistance tenace d'une religion venue du paléolithique. C'est à identifier les vestiges épars de cette religion, à repérer ses aires

successives d'expansion et la continuité de ses manifestations que l'auteur a déjà passé plus de quarante ans. Les sorcières n'adoraient pas le diable : c'est le christianisme qui des dieux vaincus a fait des démons. Et pourtant, de longs siècles plus tard, ces dieux vaincus gardaient encore de nombreux adorateurs dans toutes les classes de la société, et même au sein du clergé : ainsi seulement peuvent s'expliquer des morts aussi étranges que celles de Thomas Becket, Jeanne d'Arc, Gilles de Rais et tant d'autres. L'auteur va plus loin et défend la réalité des fées, population d'origine néolithique qui, tels nos « Bohémiens », résista des siècles à toute assimilation et dont on voit clairement se fermer la légende à partir de Shakespeare.

A mesure qu'elle avance, l'étude dépose ses alluvions sur une foule de problèmes fort divers : l'unité d'aire culturelle des divinités cornues, la royauté divine (*Arch.*, III, n° 116), l'apport religieux des migrations successives, la vitalité des religions vaincues, l'implantation du christianisme en Occident et la profondeur de l'évangélisation, le rapport entre la « mentalité primitive », ces survivances païennes et les croyances populaires, le légendaire indo-européen, et même l'histoire tout court. On comprendra que, malgré l'ampleur du dossier ici présenté — ou pour cette raison —, il ne puisse suffire de ces trop brèves pages pour procéder, avec une rigueur satisfaisante, à la critique, au rapprochement et à l'interprétation de faits dont ce qui est admis au sujet de plusieurs se trouve ici complètement bouleversé.

E. P.

126

NIEBUHR (H. Richard).

The social sources of denominationalism. (L'origine sociale de la division dénominatoire). New York, Meridian Books, nouvelle édition, 1957, 304 p. (Coll. Living Age Books).

On retrouve avec plaisir dans une édition populaire, maniable et pourvue de toutes les notes de l'édition primitive épuisée depuis longtemps déjà (New York, Henry Holt, 1929) ce que l'on peut sans exagération appeler un classique de la sociologie religieuse américaine.

Le point de départ est le fait de la division des chrétiens en dénominations différentes, scandale aux yeux du christianisme lui-même. Faut-il simplement dénoncer sectes et hérésies ? Attitude inadéquate, parce que celles-ci ont précisément souvent été l'expression d'un besoin de renouveau religieux. Faut-il

expliquer le phénomène par des divergences théologiques ? C'est avant tout les oppositions sociales qui sont à la source des divisions religieuses. C'est d'abord les sectes de « déshérités », avec leur richesse émotionnelle et leur contenu intellectuel fruste, s'opposant aux églises officielles. C'est les églises de la *middle class*, avec leur individualisme bourgeois secrétant des formations de plus en plus sécularisées. Ce sont les oppositions nationales, sous-jacentes aux grandes hérésies et constitutives d'une multiplicité d'églises nationales. C'est, aux Etats-Unis, les oppositions entre le Nord et le Sud, l'Est et l'Ouest, les classes et les races, sans compter le reflet, par voie d'immigration, des oppositions religieuses européennes. L'ouvrage se termine par un appel à l'unité supposant un doublemouvement d'union des églises existantes et de transcendance par rapport aux intérêts particuliers dans lesquels le christianisme s'est enlisé en s'incarnant.

Ainsi se trouvait tracée une fresque assez grandiose du phénomène de segmentation qui a caractérisé l'extension du christianisme. L'auteur tirait le meilleur des analyses de Weber, Troeltsch, Tawney, etc. dans une vision personnelle de la dynamique du christianisme. Sans doute a-t-il été aussi plus influencé qu'il ne le croit par le schéma marxiste des infra et des superstructures. Et c'est là sans doute qu'on peut lui faire par moments reproche, non point de l'utilisation d'une méthode d'explication, mais de la schématisation de l'explication qui résulte parfois de son application trop sommaire. Les chapitres concernant les idéaux religieux des déshérités et des bourgeois, solidement appuyés sur Troeltsch et Weber, tout en leur apportant quelques compléments, font avancer le lecteur dans la voie de la compréhension. Le chapitre sur les oppositions nationales est moins satisfaisant, parce que moins riche de signification : il nous renvoie de faits trop évidents, comme la constitution des églises nationales, à des explications trop rapides comme celles qui font des oppositions doctrinales de simples épiphénomènes dans la création des hérésies. L'effort pour établir un rapport compréhensif entre les conditions sociales et le palier des idées fait ici quasiment défaut.

En revanche, les chapitres consacrés aux Etats-Unis contiennent sur la complexité américaine une vue pénétrante qui devait être développée par la suite (*The Kingdom of God in America*, Willett Clark, 1937) et être un des points de départ d'un Will Herberg. (Voir *Arch.*, I, n° 196).

F. A. I.

127

Notion de structure et structure de la connaissance. Paris, Albin Michel, 1957, 436 p. (XX^e Semaine de Synthèse, 1956. Ouvrage publié avec le concours du C.N.R.S.).

Malgré le grand intérêt des huit communications présentées au cours de cette semaine et des discussions qui les ont suivies (où il faut bien regretter toutefois que la notion de structure y reste finalement fort confuse), cet ouvrage n'aurait guère place dans un Bulletin aussi spécialisé que le nôtre, sans la passe d'arme serrée qui a opposé, en toute amitié, MM. Perelman et Gurvitch, à la suite de l'exposé de ce dernier : « Structures sociales et systèmes de connaissance ». Ecartant la religion de sa classification des connaissances, M. Gurvitch soutient que la religion n'est pas un acte cognitif et que la réflexion sur les actes religieux est une variété de la connaissance philosophique. M. Perelman objecte que « si ce n'était pas des connaissances, les religions n'auraient pas pu s'opposer à des connaissances ». M. Gurvitch reconnaît que sa définition de la connaissance n'est pas celle de son contradicteur. Le problème reste ouvert sous sa forme la plus générale : la sociologie de la connaissance peut-elle, comme le pense M. Gurvitch, « éviter tout jugement de valeur », toute prise de position épistémologique, et simultanément impliquer au départ une conception philosophique de la connaissance ? (pp. 321-326).

E. P.

128

OLT (Russel).

An approach to the Psychology of Religion. (Une approche de la psychologie de la religion). Boston, The Christopher Publishing House, 1956, 184 p.

Introduction à la psychologie de la religion, dans une perspective strictement empirique, sans aucun dogmatisme ni religieux ni psychologique. Aussi l'approche de la religion s'ouvre-t-elle tout naturellement sur la psychologie sociale et la sociologie, comme en font foi les annexes comportant présentations d'enquêtes sur les *revival* modernes et sur la secte du *Father Divine*.

F. A. I.

129

PACAUT (Marcel).

La théocratie. L'Eglise et le pouvoir au moyen âge. Paris, Aubier, 1957, 302 p.

M. Pacaut, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Lyon, dont nous avons déjà présenté la thèse sur Alexandre III

(*Arch.*, II, n° 197), propose une histoire de la théocratie, « doctrine selon laquelle l'Eglise détient la souveraineté dans les affaires temporelles ». En sept chapitres, il étudie : les premières notions, le pape et l'empereur aux IX^e et X^e siècles, la théorie grégorienne, les hésitations du XII^e siècle, les synthèses du XIII^e, le temps de Boniface VIII, la décadence. Un choix de textes et une bibliographie offrent sujets de méditation et de lecture. L'index des noms de personnes permet de reconstituer l'action, souvent multiple, des principaux personnages.

« Rien ne serait plus dangereux que de vouloir retracer la genèse et l'histoire des idées théocratiques sans les unir intimement à l'évolution politique, économique et sociale ». Ce refus d'une histoire purement littéraire achemine M. Pacaut vers la sociologie, qu'il n'aurait pu servir utilement faute des travaux préparatoires que depuis longtemps nous souhaitons. Cependant, il laisse bien voir comment la société féodale, et non l'inspiration d'un homme, a provoqué la Réforme grégorienne, et quelles répercussions eut sur la pensée des papes du XIII^e siècle la pression des monarchies nationales.

M. Pacaut s'est proposé de communiquer à un large public les conclusions autorisées par les études anciennes et surtout par des nombreuses études depuis vingt ans parues (y compris sa thèse de doctorat). Sa nouveauté est dans cette utile synthèse. Les corrections et additions que l'on pourrait lui proposer pour une seconde édition seraient peu importantes : quelques dates à rectifier légèrement dans la chronologie des sources, quelques adjonctions aux Documents, par exemple la suite et fin de la décrétale *Per venerabilem* (p. 256), dont il n'est pas sûr que l'on ait jamais apprécié toute la richesse.

G. L. B.

130

PIEK (H.J.).

Die Kerk se skatte. (L'Eglise parle de son œuvre). Kaapstad, N.G. Kerk-Uitgewers, 1956, 176 p.

Large panorama des activités missionnaires des Eglises réformées des Pays-Bas, avec une table statistique des établissements scolaires.

E. P.

131

La Prensa de la Iglesia en Espana. (La presse catholique en Espagne). Madrid, Oficina general de información y estadística de la Iglesia en Espana, 1957, 82 p.

Est considéré officiellement comme catholique tout périodique qui accepte de se soumettre à la censure ecclésiastique et de publier la qualification morale des spectacles établie par les services de l'épiscopat. On a réuni ici des statistiques diverses concernant cette presse et, à la fin, un répertoire alphabétique des 34 quotidiens et 847 périodiques visés par l'enquête. Le but de l'ouvrage est d'accroître la centralisation organique de la presse catholique en Espagne.

J. M.

132

QUERINO (Manoel).

A Raça africana e seus costumes. (La race africaine et ses coutumes). Salvador (Brésil), Livr. Progresso Editora, 1955, 174 p., 24 photos.

Manoel Querino, professeur à Salvador et d'ascendance africaine, recueillit au début du XX^e siècle les éléments de la culture africaine en général et des cultes noirs en particulier alors en plein essor à Bahia : il publia quelques monographies et articles, dont quatre ont été réunis dans le présent volume. Le premier, et le plus important de beaucoup, a été publié, voici quarante ans, en 1916 ; il décrit particulièrement le *candomblé*, culte formé au Brésil par la réunion de pratiques africaines et d'éléments catholiques. Les esclaves noirs n'abandonnaient pas leurs traditions, même lorsqu'on les instruisait dans la religion catholique (ce qui ne se passait pas toujours, malgré les ordres répétés du gouvernement portugais). Ils trouvèrent des ressemblances entre le catholicisme qu'on leur enseignait et les religions natives. Saints chrétiens et divinités africaines s'identifièrent de plus en plus ; le syncrétisme des rites ne pouvait manquer d'accompagner le syncrétisme des croyances. L'auteur décrit les rites et le local du culte, ses ministres, leur initiation et leurs devoirs, mais de façon décousue, sans s'astreindre à un ordre déterminé ; il semble qu'il ait simplement reproduit les notes prises au cours de ses recherches. Des informations sont données aussi sur les esclaves mâles, qui étaient des noirs islamisés, et sur le « *candomblé de caboclo* », un culte formé de la réunion d'éléments indiens, noirs et catholiques. Pourtant cette monographie consciencieuse et précise a conservé aujourd'hui tout son intérêt : elle nous offre un point de repère indispensable dans l'étude des transformations ininterrompues que subissent les cultes noirs brésiliens depuis le siècle dernier.

M. I. de Q.

198

133

RAHULA (W.).

History of Buddhism in Ceylan, The Anuradhapura Period : 3rd Century B. C. — 10th Century A.C. (Histoire de Bouddhisme à Ceylan, du 3^e siècle avant au 10^e siècle après J.-C.). Colombo, M. D. Gunasena and Co Ltd., 1956, XLIII + 351 p., avec 2 cartes et 24 pl. photographiques.

Après une esquisse de l'arrière-plan indien, l'auteur dépeint les conditions sociales et religieuses de Ceylan avant l'introduction du Bouddhisme. Il traite ensuite de l'établissement du Bouddhisme dans l'île et de son rôle comme religion d'état. Deux chapitres sont consacrés aux « années de développement », suivis, innovation heureuse, par deux chapitres sur le monastère (sa structure et son administration) et trois sur la vie monastique (ses développements, ses activités et l'idéal ascétique). Le chapitre XIII groupe des données sur les *arahants* de Ceylan de l'époque. Suivent alors des tableaux de la vie laïque, sociale et religieuse. Les derniers chapitres concernent les fêtes et les cérémonies et l'éducation. Trois appendices contiennent une note sur le *Mahāvihāra*, un tableau chronologique et une liste des rois. Des bibliographies et un index terminent un livre qui est aussi instructif qu'agréable à lire. L'accent mis sur le rôle social du Bouddhisme marque un changement d'optique dans des études de ce genre et il faut en féliciter l'auteur. On espère qu'il nous donnera bientôt le fruit de ses autres recherches sur le Bouddhisme populaire et l'économie de l'église.

A. W. M.

134

The Religious Kibbutz Movement. (Le mouvement des Kibbutz religieux). Jérusalem, Jérusalem Post Press, 1957, 196 p.

Ce mouvement a déjà été évoqué ici (J. B. Gabovitch, « Les Kibbutzim d'inspiration religieuse », *Archives*, 2, 98-101). Le présent symposium présente une carte des dix principales colonies de ce Hakibbutz Hadati, sur chacune desquelles est fournie une courte notice monographique (189-190). Les deux premières parties du recueil présentent observations ou descriptions sur les rapports de la religion traditionnelle et de la vie communaliste ; cette dernière ne présente pas d'ailleurs de différence notable avec les autres Kibbutzim. Les controverses sur la nécessité ou l'impossibilité d'observer l'année sabbatique sont particulièrement suggestives. Les rédacteurs du symposium sont eux-mêmes membres d'un Kibbutz religieux.

H. D.

135

RIBEIRO (René).

Religião e relações raciais. (Religion et relations raciales). Rio de Janeiro, Ministerio da Educação e Cultura, 1956, 241 p.

Cet ouvrage nous donne tout d'abord une vision historique du problème : le développement des relations raciales dans la société agraire et esclavagiste du Brésil à l'époque coloniale, composée d'éléments ethniques très différents. La miscégenation y fut admise dès les premiers temps, soit avec les femmes indigènes d'abord, soit avec les femmes noires amenées plus tard en tant qu'esclaves. Plusieurs raisons la facilitèrent : l'absence de préjugé racial des Portugais ; leur catholicisme tolérant ; le régime semi-féodal du patriarcalisme brésilien ; le manque de femmes blanches. La société actuelle de Pernambuco est le produit de ces facteurs. On n'y trouve pas de ségrégation raciale et la miscégenation y est réelle. Il existe cependant une tension dans les relations inter-raciales, et plutôt dans les classes moyenne et élevée : le noir ayant été esclave, une connotation de classe inférieure est attachée à la couleur et l'on se défend contre un mariage ou une association qui mettrait en cause le statut social de la famille en question. Cependant, une étiquette interraciale accommode ces tensions : le blanc ne rappelle pas au noir sa couleur (c'est-à-dire son statut social peu élevé), et le noir met son tact à éviter les heurts. L'auteur a essayé de mesurer la distance sociale entre blancs et noirs en général dans deux milieux religieux différents — catholique et protestant — de Recife, au moyen du « test » de distance sociale de Bogardus adapté au Brésil. Il arrive à la conclusion qu'une attitude identique existe dans les deux groupes, et sans différence avec celle d'autres groupes non-religieux. Qui plus est, le noir lui-même a intégré dans sa personnalité la manière de voir du blanc. Il est donc impossible d'attribuer au facteur confessionnel une influence quelconque sur le développement des relations raciales telles qu'elles existent au Brésil. Ce livre apporte une documentation tellement abondante que l'auteur s'y est un peu perdu et n'a pas réussi à envisager le problème et sa solution avec toute la netteté désirable. Il est cependant le premier sociologue brésilien à aborder le problème des rapports entre religion et relations raciales et, pour ce faire, il n'a pas craint d'utiliser une technique peu employée au Brésil.

M. I. de Q.

L'Eglise Romaine et les Cathares Albigeois. Arques, Ed. des Cahiers d'Etudes Cathares, 1957, 208 p.

Suite de neuf dialogues dont les partenaires sont figurés par deux amis, élèves d'une classe de philosophie dans le midi de la France vers la fin du XIX^e siècle. L'auteur, qui est l'opiniâtre directeur des *Cahiers d'études cathares*, a choisi cette forme « pour que des lecteurs de culture moyenne puissent le lire, sans qu'ils soient particulièrement instruits des controverses philosophiques et théologiques » (p. 203). Après deux dialogues instructifs, l'ensemble examine les rapports de l'Eglise romaine et des Cathares albigeois, et, à travers ceux-ci, d'autres rapports socio-religieux : féodaux et peuple, catharisme et société féodale, églises cathares et leur hiérarchie. Les cinq derniers dialogues sont un raccourci de la Croisade, racontée du point de vue de ses victimes. Un appendice (175 et ss.) présente les principales formules du rituel cathare. A l'ouvrage est annoncé une suite... « jusqu'aux grandes écoles initiatiques de notre époque ». Suggestives évocations sur la doctrine et la pratique cathares à l'endroit de la famille et du régime des biens (pp. 58 et ss.).

H. D.

Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Eglise. Abbaye de Chevetogne, 1957, 174 p.

Il y a aujourd'hui, constate l'auteur, un « problème du monachisme », en relation avec les transformations sociales qui réagissent nécessairement sur le monde religieux. Plus qu'à l'analyse de ce problème, c'est un retour aux sources du monachisme primitif que tente cet ouvrage principalement spirituel mais fondé sur une profonde connaissance du sujet. Le monachisme primitif y est donné comme l'archétype historique sur lequel toutes les autres formes chrétiennes de vie religieuse, orientales ou occidentales, pour s'en rapprocher ou s'en éloigner, se sont réglées ; d'elles à lui, d'ailleurs, toute une série de « singuliers retournements des choses » se laisse déceler. Il reste à souhaiter que nous soit donné un jour l'étude positive sur les problèmes de ce monachisme primitif à laquelle de nombreux travaux récents préparent la voie.

E. P.

The Monguors of the Kansu-Tibetan border. Part II; Their religious life. (Les Monguors de la frontière Kansou-Tibétaine, leur vie religieuse). Philadelphie, The American Philosophical Society, 1957, 164 p.

L'auteur a vécu comme missionnaire de 1911 jusqu'en 1922 dans la région frontalière de Si-ning au Nord-Ouest de la Chine. C'est une région où habitent des Chinois, des Tibétains, des Salar de parler turc, des Musulmans de langue chinoise et un peuple qui s'appelle Monguor et que les Chinois connaissent sous le nom de T'ou-jen, c'est-à-dire « gens du pays ». La première partie de l'étude du P. Schram, portant sur l'origine, l'histoire et l'organisation sociale de ces Monguor a paru à Philadelphie en 1954. La deuxième partie que voici concerne la vie religieuse. Une troisième partie qui suivra traitera de l'histoire des clans monguor et fournira la traduction anglaise de chroniques familiales des clans régnants au début du XVII^e siècle. Dans la deuxième partie de son travail, le P. S. ne s'appuie pas seulement sur l'expérience d'un séjour prolongé dans le pays mais tient compte des chroniques locales, des Histoires chinoises et de maintes autres sources livresques. La valeur documentaire de ce livre est considérable ; et il est intéressant de pouvoir comparer certains des matériaux qu'il fournit avec ceux plus récemment observés par D. Schröder et publiés dans *Anthropos*, vol. 47-48, « Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukun r) ». Les Monguor, du temps du P. Schram, compaient des adeptes du Taoïsme et du Confucianisme mais le gros de la population accordait ses faveurs au Lamaïsme et à ce qu'il est convenu d'appeler le Chamanisme. La coexistence et la lutte pour la suprématie de ces deux dernières influences forment le thème central de cette étude.

Comme les Annales de Si-ning ne fournissent pas d'informations concernant l'introduction du Bouddhisme pour la période d'avant 1227, l'auteur pose le problème de son introduction par des moines ou des colons du Turkestan, par des tribus sien-peï ou encore par les rois bouddhistes de Loang-tcheou. Il passe alors à l'examen de la diffusion du Lamaïsme dans cette région sous les Yuan (1280-1367), les Ming (1368-1643) et les Ts'ing (1644-1911). A son avis, « avant la diffusion du Bouddhisme et du Lamaïsme en Asie centrale et au Tibet, ces pays étaient entièrement chamanistes » (p. 8) ; les rapports entre le Chamanisme du XX^e siècle et celui

des temps anciens sont examinés plus loin (p. 78). En général les lamas du XX^e siècle faisaient figures de riches tandis que les chamanes étaient pauvres ; cependant l'efficacité magico-religieuse des chamanes en présence d'influences mauvaises semble avoir été considérée comme plus forte que celle des moines bouddhistes.

En analysant les raisons déterminant la politique des Ming, l'auteur décrit les institutions particulières créées pour occuper et protéger la région dépeuplée pendant les désordres de la dynastie précédente. Pour expliquer les circonstances de la fondation des monastères principaux, le P. S. s'appuie largement sur les Histoires locales. Un des monastères les plus importants fonda à lui seul quarante-deux lamaserie annexe. Aux collègues de ce monastère qui abritaient des savants considérables et le comité impérial pour la traduction du Kanjur et du Tanjur du tibétain en mongol, affluaient des lamas du Kan-sou, de la Mongolie et du Tibet qui, à leur retour chez eux, fondaient d'autres monastères sur ce modèle. L'auteur fournit des données concernant l'administration des monastères, leurs moyens de subsistance, leurs rôles comme centres administratifs du pays avant 1723, leurs armées et leurs rapports avec les empereurs chinois et les chefs de districts. Le recrutement l'initiation, l'avancement hiérarchique, l'éducation et la vie quotidienne des moines sont décrits. Des données concernant certains « Buddha vivants » trouvent place ici. Ensuite un chapitre est consacré à la Secte rouge et à son installation dans la région ; son passé et son état moderne et ses rapports avec la Secte jaune sont décrits ; ce chapitre se termine par une description du rite des 108 sources. Après avoir étudié « le Chamanisme » (76-90), l'auteur fournit des précisions sur les « hommes possédés » appelés *Kurtain*. Les chapitres IX et X concernent les rites publics. On y trouvera des descriptions de rites contre la grêle, des rites du Nouvel An, de l'animal sacré du printemps, du culte des montagnes et des obo, des rites d'automne, etc. Le P. S. analyse alors les rites privés qui s'effectuent sans ou avec l'assistance de représentants de la religion. Parmi les premiers sont les cultes du feu et du foyer, les offrandes au ciel et à tous les esprits, les offrandes qui suivent les récoltes, etc. Dans la deuxième catégorie on trouve le culte des divinités familiales, l'expulsion d'esprits nuisibles de la famille et du village, etc. « La mort » et « le culte du ciel » forment la matière des deux derniers chapitres descriptifs.

Pour l'auteur, le fait le plus étrange (*baffling*), c'est qu'après tant de siècles le temple de la communauté dans tous les villages monguor ne soit pas dédié à une divinité lamaïste mais à des divinités taoïstes ou chamanistes, plus étonnant encore que les activités religieuses qui ont pour cadre le temple du village et qui s'effectuent pour la communauté ne « soient jamais conduites par des lamas mais par des chamanes ou des chefs de village ». Il souligne que la seule activité réservée entièrement aux lama est l'incinération de ceux qui meurent paisiblement. La conclusion principale de ses recherches est celle-ci : la société monguor n'a pas été transformée par le Lamaïsme comme ce fut le cas au Moyen-Age de la société occidentale par le Christianisme.

L'analyse des faits religieux dans les régions frontalières est toujours délicate à cause de la multiplicité des influences qui s'y sont manifestées. Dans l'emploi des documents historiques pour démêler les fils de l'analyse, le P. S. se montre naturellement mieux informé de choses sino-mongoles que du monde indotibétain. Le vocabulaire tibétain n'est pas noté de manière scientifique. Par exemple, *Kurtain* = *Skurgdien* (p. 90 b) est impossible ; ce doit être *sku rien* (pa). Cette absence de méthode n'a pas d'inconvénient dans le cas de noms de personnages bien connus ; elle complique inutilement la tâche du lecteur lorsqu'il s'agit de personnages peu connus. Pour l'introduction supposée (p. 8 b) du Bouddhisme au Tibet au milieu du 7^e siècle, cf. par exemple P. Demiéville, *Le concile de Lhasa*, Paris, 1952, pp. 188-189. C'est la théorie « bouddhique » de la déchéance et de la diminution de toutes choses au monde depuis la création qui explique les grandes selles et les gros grains des p. 22-23. En ce qui concerne la théorie des âmes (p. 140), les données sont bien plus complexes que ne laisse entendre le P. S. cf. récemment l'excellent article de R. A. Stein, « Le linga des danses masquées lamaïques et la théorie des âmes » dans *Sino-Indian Studies*, vol. V, n° 3-4, *Festschrift Liebenthal*. Ces quelques remarques n'enlèvent rien à la valeur du travail du P. S. Les statistiques qu'il fournit concernant le pourcentage de moines par rapport au chiffre total de la population sont importantes.

A. W. M.

lem, 1956, 361 p. en italien + 231 p. en hébreu.

Ce magnifique ouvrage est dédié à la mémoire d'un des grands hommes du Judaïsme italien, Sally Mayer. Né en Allemagne près de Worms, il vint très jeune en Italie. Ayant d'abord consacré sa vie à l'industrie, il devint, pendant la guerre de 1939-1945 et dans les années qui suivirent, une figure de premier plan dans la vie juive et dans le mouvement sioniste en Italie, par son immense générosité en faveur des réfugiés et des rescapés des camps de concentration et aussi par ses efforts pour la préparation morale et matérielle de ceux qui se proposaient de partir en Israël. Il mourut accidentellement en 1953, mais le Judaïsme italien lui garde une immense reconnaissance. L'Institut des Etudes Hébraïques de Milan, fondé par lui et qui porte son nom, a voulu lui consacrer un volume où pourrait s'exprimer la gratitude de tous les juifs italiens.

L'originalité du livre est de comporter deux parties : une moitié est rédigée en italien, l'autre en hébreu. Les contributions italiennes sont d'une très grande variété, puisqu'elles vont du domaine artistique jusqu'à des détails historiques tels que « Les contributions de guerre imposées aux Juifs d'Ancone de 1797 à 1799 ». En réalité tous les travaux ont pour sujet le judaïsme italien, mais plusieurs d'entre eux ont un intérêt plus large, en particulier les « Considérations sur la lutte des monts de piété contre le prêt juif », d'Attilio Milano, et surtout deux études liturgiques, l'une où Dario Disegni étudie la persistance des traditions françaises antérieures au XIV^e siècle ; l'autre, longue et fouillée, de Leo Levi, sur « Le rapport entre le chant synagoga en Italie et les origines du chant liturgique chrétien », d'où il ressort que bien des modes musicaux chrétiens, et spécialement le « mode en ré », proviennent des plus anciennes traditions juives synagogales.

La seconde partie, rédigée en hébreu, n'est pas moins riche. Les plus grands personnages d'Israël y ont participé. En fait, plus encore peut-être que la section italienne, cette partie du volume constitue une contribution importante à l'histoire des Juifs italiens, soit sur leur propre sol, tel l'article de Zevi Hermann sur « L'attitude du pape Alexandre VI envers les Juifs », soit en Israël, par exemple le travail de Juda Hachohen Maimon sur « Les rabbins italiens en terre d'Israël » au XV^e siècle, soit dans le monde entier par suite de l'émigration des « Juifs d'Italie hors d'Italie », telle que la présente Jacob Moshe Toledano. Enfin il faut mentionner l'étude de Moshe Ishai sur « Un

précurseur du Sionisme à Pizzo de Calabria », petite ville où naquit en 1809 Benedetto Musolino, qui, au milieu de ses luttes pour la libération de l'Italie aux côtés de Garibaldi, s'intéressa à celle des Juifs et proposa avant Moses Hess et Th. Herzl une solution sioniste du problème de la dispersion juive dans un livre qui parut seulement en 1951, cent ans après sa rédaction.

Il est intéressant de constater, à l'occasion de ce volume-mémorial publié par l'Institut des Etudes Hébraïques de Milan, comment les différentes communautés juives des pays de l'Europe occidentale, bien que très diminuées en nombre, reprennent actuellement conscience d'elles-mêmes et créent des organismes d'enseignement qui leur permettent de se retremper dans les sources du Judaïsme sans se détourner des problèmes de l'heure présente. Il faut souhaiter à cet Institut de Milan, comme à celui de Paris un plein succès dans son œuvre scientifique et culturelle.

J. H.

140

SHALOM ASCH.

Isaïe prophète d'Israël. Paris, Calmann-Lévy, 1957, 311 p. (Traduit de l'américain par Eugène Bestaux. Col. Précurseurs de génie).

On connaît le genre littéraire de Shalom Asch. Il a le don de broder de vastes fresques où le recours aux traditions juives et l'utilisation des apports de l'archéologie et de l'histoire ancienne lui permettent de relever par des détails pittoresques et concrets les faits qu'il va puiser dans sa connaissance profonde du texte biblique. Certains disent que la seule langue qui permette vraiment de goûter son génie est celle dans laquelle il écrit : le yiddish. Le texte que nous lisons en français est donc la traduction d'une traduction ; il est difficile de vérifier sa fidélité, mais elle se lit agréablement.

Quant au sujet du livre, il posait un grave problème à l'auteur, puisque la critique distingue deux et même trois Isaïes. Shalom Asch l'a résolu en plaçant son héros à l'époque du retour de l'exil. Reprenant la tradition de l'ancien Isaïe, qui fut le guide du peuple sous Ezéchias, le nouveau Prophète est choisi par Dieu, à l'époque de Cyrus, pour consoler les exilés et les ramener en Israël. On le voit évoluer dans le monde babylonien à son déclin et à l'aube de l'empire perse. Il a contre lui non seulement le poids du paganisme ambiant, mais aussi l'hostilité de certains juifs, en particulier des « Mourachou », qui

finissent par attirer dans leur parti les prêtres et les lévites. Le livre retrace l'histoire de ces luttes où le Prophète, presque abandonné de tous, n'obtient l'audience que d'un petit groupe, seul capable de comprendre son sublime enseignement.

A qui cherche l'exactitude des faits, le livre paraîtra décevant ; mais on résiste difficilement à l'attrait du personnage extraordinaire qu'a su créer Shalom Asch.

J. H.

141

Sociologie et pastorale. Diocèse de Coutances. Coutances (Manche), Editions Notre-Dame, 1957, 84 p. et 17 pl.

Cette monographie est certainement la plus intéressante de celle qui ont été publiées à la suite des enquêtes diocésaines sur le catholicisme français. La précision des procédures, la richesse de l'exploitation statistique, l'analyse des causes et l'élaboration d'une pastorale très informée par la sociologie atteignent ici un niveau remarquable. Nous retiendrons en particulier les corrélations qui se dessinent entre la taille des exploitations agricoles et les taux de pratique des propriétaires de celles-ci. La simple mesure du conformisme culturel est dépassée de plusieurs façons, notamment par des remarques sur la mentalité et par des perspectives d'intégration du catholicisme dans la société globale.

Ce travail nous semble un précieux encouragement pour une enquête qui partirait des données accumulées par les folkloristes au sujet de la vie religieuse normande et qui s'attacherait à relier les statistiques aux analyses du contenu psychologique de la religion populaire. De l'expérience du sacré à l'organisation d'une grande religion, nous verrions s'agencer concrètement le jeu des classes sociales et des particularités locales.

J. M.

142

THOMPSON (R.H.T.).

The Church's Understanding of Itself. A study of four Birmingham Parishes. (La conception que l'Eglise a d'elle-même. Etude de quatre paroisses de Birmingham). Londres, S.C.M. Press, 1957, 110 p.

Malgré ses dimensions réduites, cette étude marque une date dans la sociologie religieuse britannique. C'est, à notre connaissance, la première publication d'enquêtes sur la vie religieuse des paroisses en Angleterre (d'autres enquêtes non encore publiées sont en cours). On ne peut nier en effet qu'une certaine

méfiance à l'égard de l'intrusion de la sociologie dans la religion vécue des individus et des groupes ait retardé outre-Manche l'éclosion d'études comme celle-ci. On notera que, comme en France, c'est la conscience d'une crise qui a déterminé des gens d'Eglise (ici membres de l'Eglise anglicane) à lever le voile.

Crise ressentie d'une manière quelque peu différente du climat français. C'est moins le fait brutal d'une abstention massive de la pratique que le sentiment d'un assourdissement progressif des résonances religieuses qui a ici donné l'impulsion. Aussi est-il normal que la voie de l'enquête subjective ait dominé. On s'étonne pourtant de ne pas voir mentionnés les travaux français qui, sur un problème un peu différent, ne pouvaient manquer d'apporter d'utiles enseignements. L'auteur est amené à distinguer la *paroisse* (au sens territorial et démographique) et la *congrégation* (les paroisiens effectifs). Celle-ci est déterminée par l'inscription sur le « rôle électoral » de la paroisse combinée avec la réponse favorable à la question : « Croyez-vous que vous avez besoin d'une forme quelconque de croyance religieuse pour vivre une vie pleine et heureuse ? ». Ceci dit, l'analyse démographique et socio-professionnelle de la « congrégation » est effectuée ; elle n'est pas rapportée à celle de la « paroisse ». Les termes de comparaison restent internes : ainsi la répartition socio-professionnelle de la congrégation est comparée à celle des pères de baptisés et des pères de mariés : la disproportion entre la première répartition et les autres n'est pas sans intérêt et semble pouvoir s'interpréter comme une tendance plus prononcée à la pratique seulement « saisonnière » dans le bas de l'échelle sociale, mais comment sont établis les « rôles électoraux » et quelle sélection économique de fait a pu y jouer à l'insu de l'enquêteur ? La fréquence de l'assistance aux offices, de la prière, de la lecture de la Bible sont l'objet de questions qui éclairent d'un jour assez curieux un secteur de comportement peu étudié jusqu'ici. On sera frappé par le déséquilibre existant entre la fréquence dominante de la prière quotidienne et la fréquence bien moindre de la lecture de la Bible, et encore bien moindre des « discussions religieuses ». Mais la question était-elle bien posée ? L'échelle *quotidiennement, fréquemment, rarement, jamais* pour les « discussions religieuses » est évidemment beaucoup trop imprécise. La recherche de différenciations sociales dans les réponses aurait pu, d'autre part, donner des indications intéressantes.

Enfin, on marquera avec faveur une série

de questions sur les croyances, les jugements sur la paroisse, etc... Il est dommage que seules les questions de fin aient fait l'objet d'une exploitation statistique marquant des courbes en *J* tellement accusées que l'on peut soupçonner les enquêteurs d'avoir — fort involontairement — influencé leur population.

En définition, si l'imperfection de l'enquête saute aux yeux, elle constitue un pas en avant qui appelle une continuation et rend possible la confrontation entre méthodes d'enquêtes homologues au sein de confessions et de pays différents.

F. A. I.

143

TOLSTOI (Léon).

Socialisme et christianisme. Correspondance Tolstoï-Birioukof, Paris, Grasset, 1957, 428 p. (Traduit du russe par Marc Seménoff. Annotations du traducteur et d'Olga Birioukof).

En un premier temps de sa pensée, Tolstoï a découvert le véritable christianisme dans la non-violence et l'autoperfectionnement. En un second temps, qui n'abolit pas le premier, il débouche sur un christo-bouddhisme qui lui donne l'espoir que l'humanité saura s'élever à une seule et commune religion fondée sur les vérités contenues dans chacune des religions particulières. La contestation radicale de l'ordre établi, aussi bien politique et social que religieux, le rapproche des révolutionnaires russes — nihilistes et marxistes — dont il admire l'énergie et le dévouement, mais dont il réprouve le choix des moyens. Son souci d'une action pacifique l'apparente à Gandhi (sur leurs relations : Milan Markovitch, *Tolstoï et Gandhi*, 1928, et Alexandre Kaplan, *Gandhi et Tolstoï*, 1949) et aux Doukhobors. Il apparaît ainsi comme le témoin original et puissant d'un important courant spirituel dont l'histoire est loin d'être écrite.

Cette correspondance inédite avec un de ses amis (1884-1910) et les notes précises qui l'accompagnent constituent un document précieux. Malgré le titre de l'ouvrage, et malgré la propre formule de Tolstoï : « Le socialisme, c'est l'application du christianisme sur le plan économique », on ne cherchera pas dans ces pays une confrontation entre deux doctrines ou mouvements antagonistes, mais plutôt, devant leur impuissance simultanée, l'effort vers une tierce voie.

E. P.

144

Problèmes de civilisation européenne. Strasbourg, Université de Strasbourg, 1956, 264 p. (Centre Universitaire des Hautes Etudes Européennes).

On relève une importante contribution de R. Mehl, *L'Europe protestante* (pp. 97-196) où l'auteur s'explique longuement sur « la résistance que la conscience protestante oppose à l'idée de chrétienté comme archétype de l'Europe » (p. 108). Pour le passé, complexité de pensées tant de Luther que de Calvin ; pour le présent, complexité de l'attitude protestante à l'égard du communisme : « L'Europe de l'anticommunisme signifierait que l'Europe s'engage dans la voie de l'immobilisme politique et social. Cette Europe-là, c'est ce que le Dr. Visser't Hooft appelle l'Europe indéfendable » (p. 115). Malgré une certaine connivence entre le protestantisme et la division de l'Europe en nationalités, « c'est pour des raisons essentiellement empiriques que le protestantisme s'intéresse à l'Europe » (p. 118) : expérience de la résistance à l'Etat national-socialiste (donc au nationalisme exacerbé) ; méta-nationalisme impliqué par l'expérience œcuménique ; rationalité autonome de l'édification européenne. A cette Europe le protestantisme ne fixe pas de contenu politico-social déterminé, les affinités entre le protestantisme et un certain socialisme travailliste ou coopératiste étant demeurées velleitaires. Mais il fixe des requêtes globales pour une « Europe de dialogue », anti-dogmatique, personnalisante... (pp. 128-30). — Que si dans ce cadre général de l'Europe refusée ou postulée, on s'interroge sur les forces politico-religieuses des différents protestantismes européens et leur vitalité, l'auteur propose de distinguer six groupes qu'il analyse en détail : 1) « allemand » (139-46), 2) « luthérien scandinave » (147-55), 3) « réformé d'ancienne implantation » (France-Suisse-Pays-Bas) (156-72), 4) « d'au-delà du rideau de fer » (particulièrement tchécoslovaque et hongrois) (173-81), 5) « petite minorité protestante » (Belgique-Italie-Espagne) (182-89), 6) « de type anglo-saxon » (190-94). Une brève, probablement trop brève conclusion (195-96), s'interroge sur l'hypothèque que les retards, scléroses ou divisions du protestantisme lui-même fait peser sur l'hypothèse d'une Europe unie.

H. D.

145

VALENTE (Waldemar).

Sincretismo religioso afro-brasileiro. (Le syncrétisme religieux afro-brésilien), Sao Paulo, Brasiliana, Cia. Editora Nacional, 1955, 175 p.

Les cultes afro-brésiliens appelés *candomblés* reçoivent à Recife (Etat de Pernambuco) la dénomination de *xangôs*, du nom d'une des divinités noires les plus importantes. Ces cultes présentent un mélange d'éléments très différents, pris soit aux religions apportées d'Afrique, soit à d'autres religions telles que le catholicisme et le spiritualisme. Les « *xangôs* » présentent, à Pernambuco, une prédominance nette d'éléments nagô. Les éléments gége ont perdu du terrain peu à peu. Du culte Fanti-Ashanti, un seul élément existe encore, la fête des ignames, mais celle-ci même révèle une forte influence gége. Les cultes banto ont disparu à Recife ; ailleurs, ils se sont associés aux cultes indigènes et ont formé les « *candomblés de caboclo* », un mixte de culte noir et indien. Les « *candomblés de caboclo* » ont été récemment introduits à Pernambuco ; ils proviennent de Bahia ou du Rio de Janeiro. Ces cultes manifestent encore la tendance à incorporer chaque fois plus d'éléments catholiques et spirites, et le mélange est appelé « *spiritisme de Umbanda* ». L'auteur examine aussi les éléments catholiques qui font partie des « *candomblés* ». L'imposition du catholicisme aux esclaves noirs détermina d'abord une accommodation : les noirs l'utilisèrent pour cacher leurs vrais cultes, en établissant une correspondance entre les divinités noires et les saints catholiques. Mais petit à petit l'assimilation se fit, divinités et saints catholiques s'identifièrent, et aujourd'hui ils ne font plus qu'un. Des rites catholiques, interprétés d'une manière nouvelle mais sans pour cela perdre leur sens primitif, se sont intégrés aussi dans le rituel noir. L'auteur nous présente finalement une liste des correspondances entre ces divinités ou « *orixas* » et les saints catholiques, telle qu'on la rencontre à Pernambuco. La même correspondance est trouvée ailleurs au Brésil, mais avec des différences plus ou moins importantes selon les lieux. L'auteur présente un matériel intéressant, car les « *xangôs* » de Recife ont été peu étudiés. Cependant l'élaboration théorique reste insuffisante : elle ne réussit ni à définir, ni à dégager d'une façon suffisamment claire les procès selon lesquels s'opère le syncrétisme.

M. I. de Q.

146

VAN HECKEN (Joseph).

Les réductions catholiques du pays des Ordos. Une méthode d'apostolat des missionnaires de Scheut. Schöneck-Beckenried (Suisse), 1957, 104 p. (Les Cahiers de la Nouvelle revue de science missionnaire, XV).

La méthode des « réductions », c'est-à-dire de concentrations homogènes de catholiques autour d'une église, a été illustrée par l'expérience paraguayenne des Jésuites. Celle-ci n'est cependant pas la seule. A l'époque où Lavigerie montait ses villages d'arabes chrétiens, des missionnaires belges inauguraient une entreprise analogue dans une région en friches située au nord de la muraille de Chine dans la boucle du Fleuve Jaune, conquise autrefois par les Mongols sur les Chinois et depuis colonisée par ces derniers. Profitant des circonstances, les Pères de Scheut achetèrent ou affermèrent de nombreuses terres et les louèrent à des Chinois pauvres, à charge pour eux de se convertir et de payer une redevance annuelle. Quand le régime communiste mit fin à cette situation, on comptait environ 50.000 catholiques groupés en 57 réductions.

Expérience riche de matériaux pour une étude comparative. Cette hiérocrairie apparaît sollicitée, en opposition à la société environnante, par deux modèles d'inspirations différentes : l'un, modèle réduit (si l'on peut dire) d'une société nulle part encore réalisée, qui se rattache à toute la tradition utopique ; l'autre, importation d'une société déjà réalisée ailleurs, en Occident, conformément à la doctrine catholique. Le missionnaire y est à la fois père, maire, juge de paix et chef de police. Il apporte « la foi et la civilisation chrétiennes » et, sous son impulsion, la petite société apparaît chrétienne « tant par sa foi que par son activité extérieure ». La supériorité de cette conception se montre complémentaiement par la ferveur religieuse (dix à quinze communions annuelles par individu et pratique dominicale à cent pour cent) et par la réussite économique (aisance pour tous, hormis les malchanceux et les paresseux, et richesse pour plusieurs).

L'auteur signale lui-même plusieurs inconvénients du système : surmenage matériel du missionnaire (encore qu'il soit un test de son zèle), le rejet des classes aisées, la fragilité religieuse des convertis dès que les événements les rendent à eux-mêmes. A la concentration conçue comme l'essence du système s'ajoute une certaine forme de pression : au départ, c'est le besoin matériel qui amène le Chinois à se convertir, à défaut d'autre besoin qu'il n'éprouve pas ; par la suite, la mission reste propriétaire de tout ce qu'elle lui concède, et le missionnaire peut le réclamer n'importe quand (aspect qui est sans doute à l'origine de la ruine des réductions : si les terres avaient pu être données aux occupants, non seulement

ceux-ci auraient été plus attachés à leur village, comme le note l'auteur, mais surtout les autorités communistes n'auraient pas eu à procéder à l'expropriation et à la répartition des terres); enfin, le converti n'a d'existence que dans une collectivité soigneusement protégée des influences extérieures. Ce repliement explique sans doute pour une part l'attitude antipathique ou même hostile des ouvrages chinois, sur laquelle on regrette le silence de l'auteur (voir aussi *Archives*, II, n° 117).

E. P.

147

Vitalité actuelle des religions non-chrétiennes. Paris, Ed. du Cerf, 1957, 224 p. (Coll. Rencontres, 48).

Recueil d'articles antérieurement parus (*Arch.*, III, nos 1, 28, 41, 44, 71, 78, 84, 94, 108), accompagné de quatre tableaux statistiques et d'une carte.

E. P.

148

WELTER (L.).

La réforme ecclésiastique du diocèse de Clermont au XVIII^e siècle. Paris, Letouzey et Ané, 1956, 284 p. (Publié avec le concours du C.N.R.S.).

Quatre évêques en un siècle se sont attachés à réformer ce diocèse, chacun avec leur tempérament, en une époque rude, violente, passionnée. Un vaste et minutieux dépouillement d'archives permet à l'auteur d'en tracer un tableau précis et nuancé. L'effort des prélats fut couronné de succès au-delà de toute espérance: séculiers et réguliers retrouvèrent une ferveur digne des premiers siècles, ce qu'on n'aurait pu dire dans tous les diocèses. Seuls points noirs: la misère matérielle du clergé séculier, les dissensions entre curés et « prêtres-filleuls » ou communalistes.

E. P.

149

WERTHEIM (W.F.).

Indonesian Society in transition, A study of social change. (Une société en transition: le changement social en Indonésie). La Haye, W. van Hoeve, Ltd., 1956, XI + 360 p., 2 cartes.

L'auteur, Professeur d'Histoire moderne et de Sociologie de l'Asie du Sud-Est à l'Université d'Amsterdam, développe dans ce livre l'analyse déjà entamée dans son ouvrage précédent *The Effects of Western Civilisation on Indonesian Society*. Dans cet ouvrage il avait analysé les changements dans la structure

des classes et, en tenant compte des développements économiques, avait abordé des problèmes comme ceux de l'urbanisation et de la modernisation de l'Islam. Les chapitres déjà publiés ont été revus et augmentés et deux nouveaux chapitres y ont été ajoutés: *The Changing Pattern of Labour Relations* et *Cultural Dynamics in Indonesia* (pp. 230-308). Par ailleurs dans les chapitres concernant *Shifts in the economic system* et *The Changing Status System*, l'auteur a incorporé de nouveaux matériaux sur la période de l'occupation japonaise.

L'auteur connaît de première main l'Indonésie pour y avoir séjourné et enseigné. La publication de son livre en langue anglaise rendra des grands services non seulement par son analyse sobre et équilibrée des faits sociaux, mais aussi par les courtes bibliographies ajoutées à chaque chapitre qui orientent dans la masse considérable des travaux hollandais, encore inexploités (et assez souvent ignorés) de ceux qui ne lisent pas cette langue. Remarquons particulièrement ici le ch. VIII « Religious Reform » où l'auteur aborde le rôle de l'Islam dans les villes côtières de l'Indonésie d'autrefois, étudie les courants bourgeois dans la vie religieuse, les différences entre Musulmans conservateurs et progressistes, etc. (pp. 193-229).

A. W. M.

WINBURN (T. Thomas),
RAJAH (B. Manikam).

150

The Church in South East Asia. (L'Eglise dans le Sud-Est asiatique). New York, Friendship Press, 1956, 171 p.

Ce petit livre ne s'adresse pas au public savant. C'est un livre de propagande, une profession de foi simplement écrite à l'adresse de gens simples. On aurait tort de le négliger pour autant. Les auteurs se sont manifestement donnés du mal pour vérifier l'exactitude des faits présentés et ne méprisent pas bêtement les cultures indigènes. Les statistiques qu'ils fournissent sont utiles. Deux aspects de leur pensée méritent d'être relevés: 1° ils ont cherché à présenter la vie et l'œuvre de chacune des églises chrétiennes de l'Asie du Sud-Est en tant qu'unités indigènes plutôt que comme ramifications des Eglises occidentales; 2° pour eux l'histoire de l'expansion de l'Eglise devrait être traitée comme un tout plutôt qu'en fonction de ses ramifications sectaires.

A. W. M.

151

WINNINGER (Paul).

Construire des églises. Les dimensions des paroisses et les contradictions de

l'apostolat dans les villes. Paris, Ed. du Cerf, 1957, 255 p. (Coll. Rencontres, n° 49).

Depuis plusieurs années un débat s'est instauré, au sein du catholicisme français, sur l'inadaptation des paroisses urbaines. Avec une vigoureuse simplicité, l'auteur entend ici rappeler que leur insuffisance n'exclut pas leur nécessité, et que cette insuffisance tient avant tout à leurs dimensions généralement excessives. Il faut donc construire, multiplier les lieux de cultes, et pour cela, commencer par vaincre des difficultés beaucoup plus psychologiques que financières, « la prodigieuse immobilité des structures ecclésiales ». La thèse reprend en les développant trois articles antérieurement publiés (*Arch.*, II, n° 126) et généralise l'étude récemment poursuivie par Y. Daniel sur le diocèse de Paris (*Arch.*, III, n° 150). La situation des États-Unis, par exemple (rappelée ici-même par J. M. Jammes, *Arch.*, III, pp. 109-114), montre que l'impasse actuelle (dans le seul diocèse de Paris il faudrait ouvrir 680 chantiers) n'était pas inévitable. L'ouvrage expose ensuite le résultat de quelques enquêtes menées par l'auteur en France et dans cinq pays d'Europe occidentale sur les constructions actuelles d'églises, puis rassemble les conclusions pratiques à tirer de ces résultats.

Il est bien vrai que trop de paroisses de ville ne soit pas « à l'échelle humaine ». Mais l'auteur grossit cette conclusion numérique de considérations empruntées à une analyse du processus d'urbanisation qui pourra paraître insuffisamment assurée. Est-il bien établi que « l'absence de paroisses est une des causes principales de la déchristianisation des centres urbains au XIX^e siècle » (p. 44) ? Que « le progrès social, en réduisant peu à peu la misère matérielle et la révolte morale qui l'accompagne souvent, rend les âmes plus disponibles » (p. 62) ? Que dans « les quartiers nouveaux construits en peu de temps et occupés par des gens libres de liens réciproques... un tel milieu est essentiellement instable : il penchera à gauche ou à droite suivant la mode » (p. 64) ? Que « sociologiquement la notion de classe est de moins en moins valable » et que « l'opposition brutale des classes sociales est heureusement en déclin » (p. 71) ? Toutes ces affirmations impliquent la primauté du quartier d'habitation sur le lieu de travail, de l'environnement familial sur les relations économiques (p. 77), et des niveaux microsociologiques sur la société globale. C'est précisément sur ces différents points qu'on souhaiterait voir se multiplier les travaux positifs.

E. P.

152

YINGER (J. Milton).

Religion, Society and the Individual. An Introduction to the Sociology of Religion. (Religion, Société, Individu. Introduction à la Sociologie de la Religion). New York, Macmillan Company, 1957, 658 p.

Sans préjuger d'un examen ultérieur de ce livre important qui vient de nous parvenir, on se contentera ici de le présenter. Conçu sous un mode didactique, il contient une introduction, une suite d'essais (1^{re} partie), une anthologie (2^e partie).

L'introduction conteste l'affirmation de J. Wach, selon laquelle « seul celui qui connaît la religion pour la pratiquer sous une forme ou sous une autre est susceptible de dire quelque chose de significatif à son sujet ». J. M. Y. commente : « C'est là se rapprocher de la revendication obscurantiste de certains psychanalistes selon laquelle seuls ceux qui ont été psychanalysés ont le droit de commenter la validité du Freudisme classique. Sur une religion certaines choses peuvent être dites seulement en la pratiquant, mais d'autres observations peuvent être faites par quelqu'un qui appartient à une autre croyance, et, en allant encore plus loin, il y a une étude qui peut être faite par le sceptique. Le savant n'a pas à juger a priori de ces observations, car chaque approche est de nature à lui fournir des données valables pour le développement de sa théorie de la religion ». Un peu plus loin, plusieurs questions sur le domaine dit de la « religion ». Faut-il classer dans ce domaine les croyances *individuelles*, les systèmes *non-théistes*, comme celui qui voit dans la science non seulement une épistémologie mais une « way of life » ? ... On se ralliera sans doute à la définition proposée pour la sociologie de la religion elle-même, terme que l'auteur entend comme un condensé de « anthropology-social psychology-sociology ». Voici cette définition : « Au sens large, la sociologie de la religion est l'étude scientifique des modes selon lesquels société, culture, personnalité (ou en un autre sens, sociétés, cultures et personnalités) influencent la religion, ses origines, ses doctrines, ses pratiques, les types de groupement où elle s'exprime, les modes d'exercice de l'autorité, etc... Et réciproquement (*oppositely*), elle est l'étude des modes selon lesquels la religion affecte société, culture et personnalité, les processus de conservation ou de changement sociaux, la structure des systèmes normatifs, la satisfaction ou la frustration des besoins de la personnalité, etc... On doit sans cesse avoir présent à l'esprit ce qu'il y a d'interaction entre ces

différents éléments » (pp. 20-21). Double précision enfin : pas de sociologie de la religion sans sociologie des églises et des institutions ecclésiastiques, faute de quoi la dite sociologie tendrait à devenir une idéologie ; pas de sociologie de la religion légale (« *what a religious ideally or culturally conceived might do* ») sans sociologie de la religion réelle (« *what religious systems embedded in societies and in personalities actually do* ») (p. 21).

C'est cette définition qui préside aux chapitres II-XI de la première partie qui envisagent les rapports de la religion avec la morale, la science, la magie, la personnalité, la variation de types de sociétés, le statut social, les régimes économiques, les institutions politiques, le changement social (pp. 23-312).

Ces différentes approches sont illustrées, en seconde partie par une anthologie (pp. 315-611) où on retrouvera des textes anciens ou récents, sous signatures généralement notoires : Simmel, Malinowski, Parsons, Durkheim, James, Trautsch, Fichter, Weber, Pope, Barber, Tawney, Niebuhr, etc.

Une bibliographie d'une trentaine de pages (pp. 613-41) termine l'ouvrage.

Demeurent les questions : qu'est-ce que l'« interaction » ? et dans cette interaction quelle est la dernière instance s'il y en a une, et s'il n'y en a pas qu'est ce qui fait que le dispositif réciproque « prend » ou ne « prend » pas ? qu'est ce que « influencer » ou « affecter » et quelle est la différence avec, par exemple, « déterminer » ? Du moins l'auteur est-il l'un des premiers à avoir rassemblé didactiquement un matériel qui nous met à pied d'œuvre.

H. D.

153

WIRZ (Paul).

Kataragama, die heiligste Stätte Ceylons. (K., le lieu saint de Ceylan). Sonderabdruck

aus Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel, Band 65, n° 2, 1954, 55 p.

Résumé historique et description de faits observés par un ethnologue bien connu à cet important lieu de culte, où se déroulent encore de nos jours des manifestations religieuses, d'un syncrétisme des plus intéressants, auxquelles participent Hindous, Bouddhistes et Musulmans. Malgré sa date de parution, nous signalons ici ce travail, illustré d'une courte documentation photographique, car il ne semble pas avoir attiré l'attention qu'il mérite.

A. W. M.

154

Yivo Annual of Jewish Social Science. (Annuaire Yivo de science sociale juive). New-York, Yivo Institute for Jewish Research, X, 1955, 320 p.

Le Yivo Institute pour la Recherche juive fut transféré de Pologne à New-York à la déclaration de la deuxième guerre mondiale en 1939. Le présent volume contient 10 études dont 4 traitent des aspects de la vie juive aux U.S.A. Les autres textes comprennent une étude sur l'établissement des juifs en France au XVI^e siècle, d'autres études sur leur vie institutionnelle à Varsovie au XIX^e siècle, sur leur établissement (juifs d'Europe Orientale) en Angleterre entre 1870 et 1897. Les études américaines offrent en outre une analyse des facteurs socio-économiques et des facteurs d'attitude dans un milieu de quelques 22.000 juifs (New-Haven), une analyse aussi de la maladie mentale parmi les juifs et une remarquable étude sur les modèles d'identification parmi les enfants de groupes minoritaires.

J. A. J.

Les dépouillements de revue et recensions d'ouvrages en vue du présent Bulletin Bibliographique ont été assurés par : Madeleine DAVID, Henri DESROCHE, Jacqueline EBERHARDT, Edith GERZENSTEIN, Jean HADOT, François-André ISAMBERT, J.-A. JACKSON, Jean-Marie JAMMES, Gabriel LE BRAS, Jacqueline LENFANT, A.W. MACDONALD, Jacques MAITRE, Michel MESLIN, Colette MOREUX, René NOUAT, Maria Isaura PEREIRA DE QUEIROZ, Emile POULAT, Yvonne ROUX, Monique VINCIENTE.

